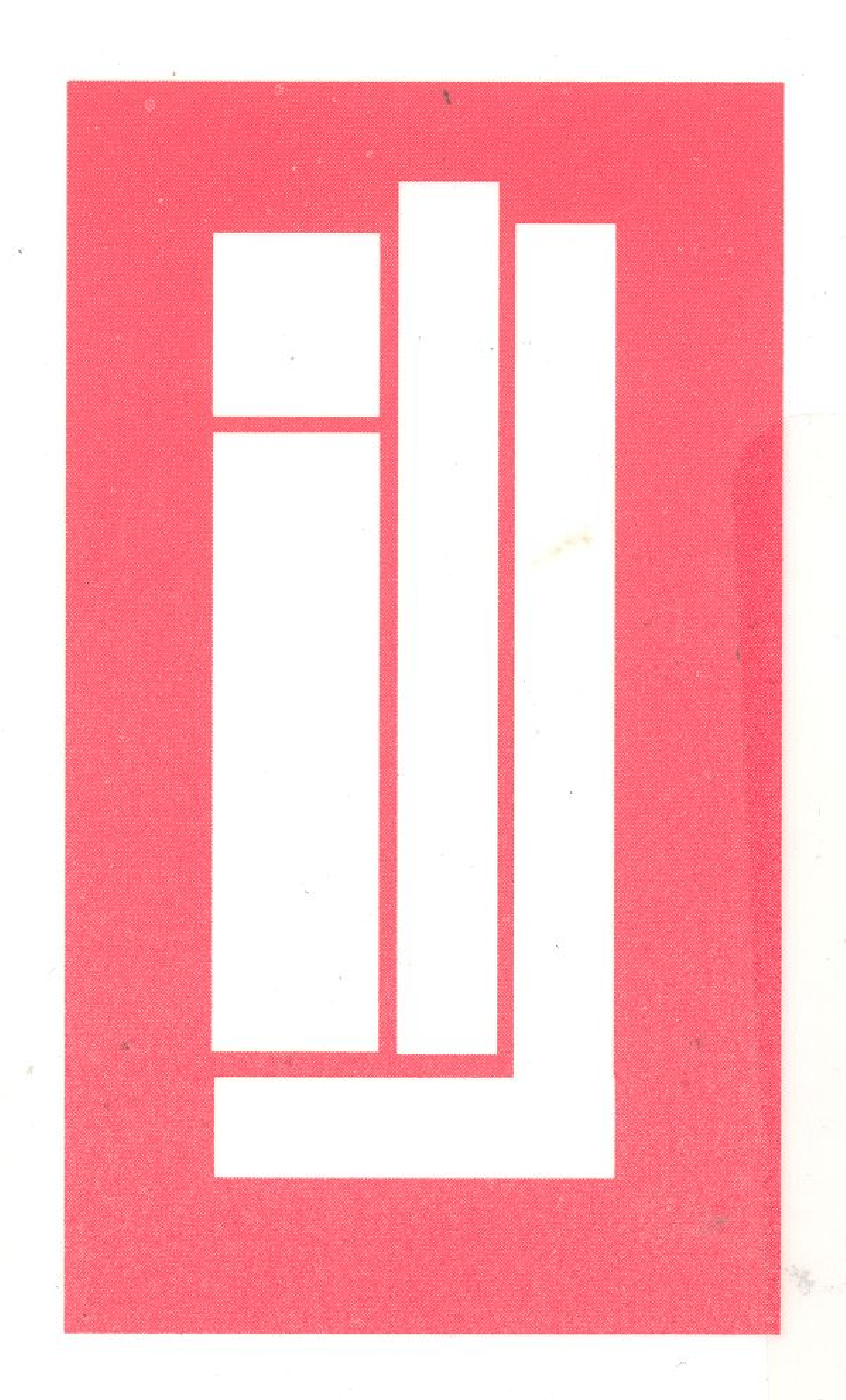
د. محمد علي مقلّد

الأصوليات

بحوث في معوقات النهوض العربي





الأصوليات

بحوث في معوقات النهوض العربي

الدكتور محمد علي مقلد

الأصــوليــات

بحوث في معوقات النهوض العربي

الكتاب: الأصوليات، بحوث في معوقات النهوض العربي
المؤلف: الدكتور محمد علي مقلد
الغلاف: فارس غصوب
الناشر: دار الفارابي ـ بيروت ـ لبنان
ت: ٣٠١٤٦١(٠١) ـ فاكس: ٣٠٧٧٧٥(٠١)
ص.ب: ٣١٨١/ ١١

الطبعة الأولى ٢٠٠٠

DAR AL FARABI

(Société des Imprimés Libanaise s.a.l.) Beyrouth - Liban
Tel: (01)301461 – Fax: (01)307775 – P.O.Box: 3181/11
e-mail: farabi@inco.com.lb

إهـــــداء

إلى

مهدي عامل

معلّماً أصولياً بامتياز

ومفكراً أصيلاً بامتياز

فهرس

مقدمة

ليس هذا الكتاب بحثاً في الشأن الديني، فهو بعيد عن أن يكون مختصاً في الفقه والاجتهاد وعلم التأويل، ولا يدعي إلماماً كافياً بهذا الحقل المعرفي الثقافي. غير أنه بحث في الإيمان، في كيفية تجسّد الدين في عقول الأفراد، كما في عقل الجماعة.

وهو ليس، كما قد يوحي عنوانه، نقداً للأصوليات الدينية وحدها، بل لكل الأصوليات، الماركسية منها والقومية والليبرالية. حصة الدينية منها قليلة، وأقل منها حصة الأصوليات القومية والليبرالية.

ينطلق هذا النص (النصوص) من الاعتقاد بأن الأصوليات واحدة وإن تعددت الأدوات المفهومية. فهي كلها تغليب للإيديولوجي على المعرفي، للسياسي على الثقافي، للإيمان على الدين، وهي، بالدرجة الأولى تغليب للمصالح على المبادىء.

ولئن نفينا عنه أن يكون نقداً للنظرية بذاتها أو لتجسُّد النظرية في أطر منظمة مكافحة من أجل مثل عليا وقيم سامية، فقد أردنا أن يكون بمثابة قراءة نقدية للأفكار التي تنتسب بالسلالة إلى نظريات دينية أو سياسية. ومن هذه الزاوية فهو بحث في البنية الفوقية بالدرجة الأولى.

لكنه، من هذا الموقع بالذات، محاولة في إحداث هزَّة في الفكر الديني الذي لا يشارك الماركسية هذا التصنيف الثنائي بين بنية فوقية وأخرى تحتية، وهزّة أخرى في الفكر الماركسي الذي لم ينظر إلى

البنية الفوقية إلا من زاوية تبعيتها الميكانيكية للبنية التحتية، ولم ير فيها إحدى القوى الأساسية المادية في حركة التاريخ.

كما ينطلق هذا النص (النصوص) من هم البحث عن أسباب أزمة النهوض العربي، وهي أزمة بدأت منذ أن طرحت الحداثة على العالم العربي أسئلة الدخول في الحضارة الحديثة. ولئن كنا نشارك آخرين في كونها أزمة متعددة الوجوه: سياسية، اقتصادية، ثقافية، إلخ... غير أننا نركز، على الأسباب الفكرية، أي على ما نعتبره من الأفكار عائقاً أمام دخول العرب في الحضارة الحديثة، وهذا ما يمكن أن تعتبره الماركسية المبتذلة أول استفزاز لها، لأنها ترى دوماً إلى البنية التحتية بصفتها علة العلل، وترى أن ما قد يعتري الأفكار من أزمات ليس سوى انعكاس لأزمات تعصف في البنية التحتية أساساً.

وهو استفزاز مماثل للفكر الديني الذي لا يرى خللاً في النظرية. وإن كنا لن نناقشه في هذه النقطة بالذات، كي لا يتحول السجال إلى منحى فقهي، لكننا سنبذل جهدنا للتمييز بين الدين كنص، وبين مستويات متعددة من الوعي الديني، هي كلها بمثابة إيديولوجيات، وكثير منها يرقى، بدوره، إلى وعي مبتذل للدين.

إذن لن نناقش النصوص الأصلية، بل سنناقش قراءة النصوص لنبيّن الجانب المبتذل من هذه القراءات، والجانب الأصيل منها، ولنثبت، أن آفة النصوص هي أولاً في قراءاتها وفي قرائها، استناداً إلى نظرية القارىء المختلف التي كان علي بن أبي طالب قد ألمح إليها حين قال إن القرآن لا ينطق بذاته بل هو بحاجة إلى رجال، والتي جاءت المناهج الحديثة لتحدّد بمزيد من الدقة أن النص الواحد يتعدّد بتعدّد قرّائه.

والأصوليات، بذاتها، تعبير عن أزمة، وليست، كما يدعي أصحابها، وسيلة لحل أزمة. هي، بذاتها أزمة، وبالتحديد أزمة قراءة

فلا هي تجيد قراءة التاريخ، ولا هي تجيد قراءة النصوص. وهي تقرأ الأول قراءة غير تاريخية، وتقرأ الثانية بتعسف، وفي الحالتين تعلن عن إفلاسها حين تستنقح في قراءات سواها، تستسلم لقراءات أسلافها، تعلن أفضلية القراءة القديمة، وأفضلية النصوص القديمة. إنها تقفل باب الاجتهاد وباب الإبداع في آن، إذن هي تحجر على العقل وتعلن نهاية التاريخ قبل فوكوياما، لكنها تعلنه مكتفية بوهمها النظري، في حين كان إعلان فوكوياما مستنداً إلى وهم عملي، أي إلى واقع الرأسمالية المدّعية تجسيد التاريخ أجمل تجسيد.

وحين لا تنجح الأصوليات في قتل الإبداع والعقل، بالحجر عليهما، فهي لا تتورع عن قتل المبدعين. هكذا منذ ارتكبت محاكم التفتيش الفظائع بحق مبدعين مؤمنين، مروراً بكل «محاكم التفتيش» الإسلامية وصولاً إلى المحاكم الماركسية التقدمية. والأسلوب واحد عند الجميع: تبدأ العقوبة بالتكفير ثم برفع الحصانة الجماعية عن المتهم، وما هم بعد ذلك إن مات المتهم قتلاً أو غمّاً. هكذا مات الأفغاني سجيناً ومسموماً، ومثله الكواكبي منفياً ومسموماً وكاد الطهطاوي يلحق بهما في منفاه. وهكذا أيضاً مات تروتسكي، غيلة، وألتوسير قاتلاً زوجته ثم مجنوناً، أي أنه مات غماً.

لا نجزم بأن من كُفِّروا وماتوا كانوا على حق، بل نجزم بأنهم ماتوا لأنهم حاولوا، مع أن فضيلتهم تكمن في المحاولة قبل أي شيء. ولسنا هنا في موقع من يقاضي القتلة، بل بصدد البحث عن الآليات الفكرية التي تنشىء قتلة، أي جهلة، فلا يمكن أن يرتكب فعل القتل بحق المفكرين سوى الجهلة.

وإذا لم نكن في معرض محاكمة القتلة، لأن ذلك شأن محاكم الجنايات وأجهزة الأمن، إلا أننا نبحث ونتقصى عن الأفكار القاتلة،

عن تلك التي من شأنها أن تقتل بشراً أو أفكاراً أو قضايا. ولكن! هل يمكن للكلمة أن تقتل؟ هل يمكن أن يؤدي صراع الأفكار إلى أفعال قتل؟

لا يعرف التاريخ العريق في صراع الأفكار ضحايا، ولو كانت الأفكار بذاتها قادرة على القتل لكانت البشرية قد أبيدت. غير أنه ينطبق على الأفكار ما صاغه المتنبي في بيته الشعري القائل:

كلما أنبت الزمان قناة ركّب المرء في القناة سنانا

والقناة هي الجزء الخشبي من الرمح، التي لا تكون بذاتها سلاحاً إلا إذا أضيف إليها جزء معدني هو السنان. وبهذا المعنى فنحن معنيون في البحث عن القنا دون السنان، عن الأفكار، لا عن الذين يوظفونها في قرارات وفتاوى قاتلة، عن الكلمة ـ الفكرة التي قد تسمو بالصراع فيكون حلماً أو شعراً أو إبداعاً، والتي قد تستبطن القتل لكنها لا تقتل من غير قاتل.

نعم. الكلمة ـ الفكرة تقتل. ألم تقع حروب بسبب كلمة؟! الحرية، الاشتراكية، الاستقلال، السيادة، العولمة، إلخ... ألم تستبطن هذه المصطلحات حروباً مدمرة في التاريخ وثورات؟! أليس يعشّش فيها أجنة حروب متجددة ليست حرب الخليج خاتمتها؟!

الكلمة ـ الفكرة بحاجة إلى شحنة إيديولوجية لتصبح سلاحاً قاتلاً. ولهذا فنحن معنيون بالبحث عن الجانب الإيديولوجي من الكلام. إذن نحن نضمر في منهجنا التمييز بين الإيديولوجيا كوعي مزيف عن الحقيقة وبين الحقيقة، التمييز بين الحقيقة وبين أشكال الإيمان بها. ذلك أن الإيمان بالشيء لا يتماهى بالشيء ذاته إلا في عقول مؤدلجة، أي في عقول مقفلة على إيمانها، أي على عقول غير ديموقراطية، هي تلك التي لا تعترف بالآخر، وتجهر بيقينها النهائي بالحقائق المطلقة،

هي تلك المطمئنة إلى ما هي عليه، لا يعتريها قلق على ما أنجزته وتوصلت إليه، الجازمة الحازمة بأنها وحدها التي تملك الحقيقة، ومثل هذا اليقين لا يقبل الجدل والجدال، ولا الحوار ولا التفاعل. اليقين الذي لا يعترف بالآخر، ولا يجيد غير نفي الآخر نفياً ميكانيكياً مادياً، أي إلغائه بقوة السنان لا بقوة القناة.

هذا الكتاب هو، في جانب منه، نقد للممارسة النظرية كما تجلّت لدى مفكرين كبار أثروا الفكر العربي الحديث والمعاصر بمساهماتهم الغنية وبانخراطهم العملي في حقل النضال الإيديولوجي بحثاً عن إجابات صحيحة ومرضية عن أسئلة النهوض العربي، وهو، في جانب آخر، نقد ذاتي، لأن الفكر العربي الذي ننتمي إليه لم يترك أحداً في منأى عن فخ الشحنة الإيديولوجية في أسنّة القنا. واعتقادنا هذا نابع من كون الإجابات التي قدمها عقلنا العربي على أسئلة النهوض المستعصية سقطت أمام التجربة والامتحان، الواحدة تلو الأخرى، وليس أفضل من الحياة نفسها معياراً لصحة الأفكار.

الأفكار وتياراتها، القنا والأسنّة، جرّبت كلها وحاولت، منذ قرنين من الزمن، ثم وجدنا أنفسنا أمام السؤال الأول، السؤال الأساس: لماذا تقدم الغرب وتخلف العالم العربي؟ عودة السؤال إلينا تكراراً هو الدليل على عقم الإجابات المقترحة حتى الآن، ومحاولتنا الراهنة ترمي إلى ملامسة «العقل» في بنية فكرنا، وقد قادنا البحث إلى أن الأصولية الفكرية هي أحد هذه الأعطال، وعبثاً نحاول الخروج إلى المستقبل في ظل تأصل هذه الأصولية فينا، في ظل طغيان الإيديولوجيا على المعرفة.

والأصوليات أول ما تخون، تخون أصولها. فالماركسية، بما هي فلسفة البراكسيس، أي الممارسة، تعامل معها مبتذلوها، على أنها

فلسفة التطبيق، وراحوا يسعون لتطبيقها على الحياة، وأغفلوا جوهر ما قدمته، على صعيد العلاقة بين الفكر والواقع، من وضوح قاطع في أولوية البنية التحتية على البنية الفوقية، وفي كون الواقع هو الذي يحدد الوعي وليس العكس. إلا أنهم فعلوا العكس وراحوا يرسمون صورة للواقع انطلاقاً من وعي زعموه صحيحاً.

أما الإسلاميون فقد انطلقوا من جوهر الفكرة الدينية القائلة بأن الله قد خلق هذا الكون ومعه قوانينه وأسراره، لكنهم تصرّفوا بهذه الفكرة على هواهم، زاعمين أن مفاتيح أسرار السماء قد أعطيت لهم، فضلاً عن مفاتيح الجنة والنار، فاحتكروها واستجهلوا سواهم وحجروا على عقولهم وحرياتهم، وأغفلوا أن الله قد استخلف الإنسان على الأرض وجعله سيداً عليها، ووضعه أمام تحدي اكتشاف تلك الأسرار.

غير أننا، خلافاً للأصوليين، نعتقد أن الفكر يُستلهم ولا يُطبّق. يستلهم أولاً في قراءة أحداث التاريخ مما يوفر شروطاً أفضل للتأثير على مسارها، ويستلهم ثانياً في استشراف المستقبل استشرافاً علمياً، أو في رسم صورته في أحلامنا، أي صورته التي نتمنّاه مطابقاً لها. ولا يكون هذا الاستلهام مثمراً إلا بمقدار ما يقترب من حقيقة قوانين التاريخ لا من الصور المرسومة في أحلامنا عن تلك القوانين.

يستبطن منهج البحث إذن رغبة في إعادة الاعتبار للأصول، للماركسية كما للفكر الديني في إطار دورهما داخل الممارسة النظرية النهضوية، وهي رغبة تبدأ بإلغاء طابع القداسة عن النصوص البشرية وعن التأويل البشري للنصوص الإلّهية، والنظر إليها بصفتها نتاجاً تاريخياً محكوماً بظروف ملموسة ومحددة، ومحكوماً باللغة التي كتب بها وبقوانينها الصرفية والنحوية، وبقوانين المجتمع الذي أنتجها.

المجتمع المدني وملابساته الدينية

مصطلح «الدولة المدنية» وكل مشتقاته: المدني، مؤسسات المجتمع المدني، الهيئات المدنية، إلخ. . . هي بنت زمان ومكان. وهو ككل المصطلحات الحديثة ومشتقاتها ضحية إشكالية العلاقة بالحضارة الرأسمالية بكل نسخها وصيغها منذ قيامها حتى الآن. غير أن الثابت من الدلالة اللغوية أن جذره مرتبط بالمدينة، مما يعني أن نقيضه هو ما ينتجه نقيض المدينة أي الريف.

ثنائية الريف ـ المدينة، البداوة ـ الحضر (ابن خلدون) تضيء جانباً من المصطلح؛ أما الجوانب الأخرى فهي بحاجة إلى ثنائيات أخرى طرفها الثابت دوماً هو المدينة. ولقد استخدم مفهوم «المدني»، مقروناً بالدولة أو المجتمع أو المؤسسة، في مقابل «العسكري» أو «الديني» مقرونين، هما أيضاً بالدولة والمجتمع والمؤسسة. واستناداً إلى ذلك تصبح الدولة المدنية نقيض ثلاثة أشكال من الدول: الريفية ـ البدوية، العسكرية والدينية.

من أجل تحديد دقيق لدلالة «المدني» في هذه المصطلحات، من المفيد أن نكشف عما هو مشترك في المصطلحات النقيضة، التي تحيل إلى حقول دلالية مختلفة. فما هو هذا المشترك؟

الريفي ـ البدوي مصطلح ينفتح على صيغة اقتصادية اجتماعية

سادت ما قبل الرأسمالية. ولئن تنوعت تجلياتها ومؤسساتها تبعاً لخصوصيات كل مجتمع، أو تعدّدت أشكالها تبعاً لمراحل التطور التي مرت بها، أي الصيغة، فقد اعتمدت في صورة أساسية على دور للجماعة في عملية الإنتاج الاقتصادي: العائلة، القبيلة، العشيرة، وترتب على ذلك اعتماد سلم من القيم الأخلاقية والاجتماعية والثقافية والسياسية والفنية، إلخ... ومن الخصائص الأساسية في هذا السلم أن ميزان التناقض بين الفرد والجماعة كان على الدوام، راجحاً لصالح الجماعة، وعلى حساب الفرد. فالفرد مدين في حياته المادية والمعنوية للجماعة، الجماعة التي يحسم انتماءه إليها من المهد إلى اللحد ولادته من رحمها. إنه الانتماء الطبيعي الذي لا يختاره الفرد بإرادته.

«الدول العسكرية» مصطلح سياسي أولاً، وهو حديث نسبياً، قياساً على مصطلح الدولة ـ القبيلة. لكنهما يشتركان في جذر يحيل إلى رضوخ الفرد لإرادة، غير إرادته، أي إلى انتقاص من حريته الشخصية في طرق العيش والتفكير.

أما مصطلح «الدولة الدينية» فهو أكثر تعقيداً من الأوّلين، لأنه فضلاً عن كونه ذا بعد سياسي، ينطوي على بعد أساسي آخر هو الإيديولوجيا، كما أنه متلبس بكل تعقيدات العلاقة بين المثل العليا الدينية وبين تجسيداتها البشرية. وإذا كان الفرد في الأديان السماوية محظياً بنعمة الحرية حسبما تصرح به النصوص، غير أن هذه الحرية محدودة بسقف المشيئة الإلّهية التي لها وحدها، تبعاً للنصوص السماوية ذاتها، حق العقاب والثواب.

غير أن الدول الدينية التي تجسّدت عبر التاريخ في مؤسسات وأجهزة، وحكم ملوكها وأباطرتها وسلاطينها، ومنهم الخليفة في

الدولة الإسلامية، باسم الله، وسمُّوا أنفسهم أسماء شتى لا تترك أي التباس حول ولايتهم شؤون الخليقة باسم الخالق (خليفة الله، ظل الله، الحاكم بأمر الله، إلخ...)، تصرفت بشؤون الأفراد بمعزل عن النص المقدس، أو استناداً إلى تأويلات واجتهادات تمليها مصالحهم في السلطة السياسية، ويؤمِّن صياغتها شركاء الحاكم ومناصروه ومريدوه من أهل الحرفة الثقافية من المتكسبين ومدّعي المعرفة بعلوم الدين، وفي أحيان كثيرة ضد إرادة الفقهاء وآرائهم واجتهاداتهم وخلافاً لتأويلاتهم.

الدولة الدينية، على هذه الصورة، كانت بدورها إطاراً يحدّ من حرية الفرد داخل المجتمع، ولا يجيز من الحرية إلا ما يمكن أن تحظى به الجماعة، لا الفرد، وعلى حسابه. وهذا ما يفسر حجم القبول بالتنوع أيام الدولة العباسية؟! ضمن حدود السيطرة التي يمارسها الحاكم على الجماعة، والجماعة، ضمناً، على الفرد. وفي كل هذه الحالات نعني بالجماعة الإطار الطبيعي من الانتماء الذي يقرره الفرد بكل إرادته.

لم تنفتح الظروف على طرح مشروع الحرية الفردية على جدول عمل التاريخ إلا في ظل الصراع مع الكنيسة في الغرب، ونهوض حركة الإصلاح الديني التي رفعت شعار العودة إلى الأصول، إلى الإنجيل، وفي مواجهة ما كانت تعتقده انحرافاً عن هذه الأصول يقترفه أهل الكنيسة، وقامت الفلسفة الحديثة انطلاقاً من ديكارت والكوجيتو المنسوب إليه: أنا أفكر إذن أنا موجود. ومعه بدأ وجود الإنسان مرتبطاً بالدرجة الأولى بفكره الحر دون أي اعتبار آخر. لكن هذا الكوجيتو لم يكن بمثابة «مسحة الرسول»، بل احتاجت حرية الفرد إلى خوض البشرية حروباًوانخراطها في ثورات تكرّست نهايتها في الثورة

الفرنسية وفي إعلان حقوق الإنسان «الفرد» عام ١٧٨٩م وقبلها بسنوات في أميركا، الولايات المتحدة اليوم.

استناداً إلى كل ذلك ارتبط مصطلح «المدني» بعائلة من المصطلحات المتناسلة وغدا مقترناً، اقتران علة بمعلول، بمفاهيم الحرية، الديموقراطية، الوطن، المواطنية، القانون، السيادة، فصل السلطات، السلطة القضائية، حقوق الإنسان الفرد، إلخ. . . وغير ذلك من المفاهيم والمصطلحات التي تشكل الأسس الأولى في بناء الدولة الحديثة التي لا تكون حديثة بالمعنى الصحيح للكلمة إلا إذا استكملت هذه المواصفات معاً، والتي لا يكفي نعتها بالمدنية فحسب أو بالديموقراطية وحدها أو بسوى ذلك من النعوت كل على حدة حتى تكون حديثة. إنها إذن نعوت متلازمة إذا غاب أحدها غابت الحداثة كلها عن الدولة.

تأكيداً لما نقوله جازمين، مع كل ما ينطوي عليه الجزم في البحث العلمي من مجازفة، بإمكاننا أن نستعرض عدداً كبيراً من دول العالم المعاصرة التي اقتبست بعض خصائص الحداثة، وفي طليعتها دول العالم العربي التي اعتمدت دساتير معاصرة في تنظيم شؤونها، لنكتشف بسهولة تزييف الحداثة بأشكال مبتكرة من اغتصاب حرية الفرد، في تطبيق القوانين ملتوية، وفي التلاعب بالانتخابات وعمليات الاقتراع، وفي سن التشريعات المنافسة للدساتير، وفي التدخل في شؤون القضاء وفي مجافاة حقوق الإنسان بل والامتناع عن التوقيع على شرعتها وعلى البيانات الصادرة من مؤسسات دولية حولها أو حول بعض تفاصيلها.

إذا كان مصطلح المدني مرتبطاً بكل المصطلحات الشقيقة، فإن أول التباس يحاط به في بلادنا هو الخلط بينه وبين الأهلي. غير أن الذين

يستخدمون مصطلح «المجتمع الأهلي» بديلاً عن مصطلح «المجتمع المدني»، أو يساوون بينهما، إنما ينطلقون في ذلك من الاعتقاد بأن تعريفهما يقوم على التميز بين السلطة والشعب وبأن المدني أو الأهلي هو ما يخرج عن إطار السلطة والحكومة. غير أن هذا التعريف غير دقيق أصلاً، فضلاً عن أن كثيراً من المؤسسات «المدنية» بالمعنى الذي يريدونه، تقوم بإرادة الحكومات وتعمل بتوجيهاتها وتأتمر بأمرها، ناهيك بالتداخل بين المؤسسات الأهلية والمؤسسات الرسمية الحكومية في المجال السياسي، كما هي الحال في نظام لبنان الطائفي.

المدني مرتبط إذن، وبالدرجة الأولى، بالإنتماء الحر والطوعي للأفراد، خلافاً لكل ارتباط آخر. وإذا كان المدني مثل الأهلي في تميزه عن السلطوي، إذا صح هذا التمييز أو التمايز، فالانتماء الأهلي هو انتماء غير طوعي، كما هي الحال في مؤسسات العائلة والعشيرة والطائفة. أما الانتماء إلى المدني فهو في وجه من وجوهه، ممارسة لحرية الفرد في اختيار جماعة جديدة ينتمي إليها كالحزب والنقابة والجمعية، انتماءً طوعياً حراً لا إكراه فيه من أحد، وهو ممارسة لا تشبه من قريب أو بعيد الانتماء إلى الجماعة الطبيعية المفروضة على الفرد بحكم الولادة.

الطائفة والعشيرة والعائلة وكل المؤسسات المنبثقة عنها، هي أطر غير حكومية مثلها مثل الأحزاب والنقابات والجمعيات والأندية. لكن الأولى مؤسسات أهلية لأن الانتماء إليها انتماء طبيعي تمليه الوراثة والولادة بينما الثانية من مؤسسات المجتمع المدنية التي يختارها الأفراد بملء إرادتهم. وذلك لا يلغي احتمالات تدخل السلطة في كل منهما أو انضواء مؤسسات من الصنف الأهلي أو المدني في إطار

سياسة السلطة، أي بتعبير آخر، خضوع كل المؤسسات غير الحكومية للتجاذبات السياسية.

انطلاقاً من هذا التمييز بين الأهلي والمدني لا يمكن تصنيف الأحزاب الطائفية والمذهبية والدينية، ولا الجمعيات والروابط العائلية ولا المؤسسات العشائرية في خانة الهيئات المدنية في المجتمع، ولا يمكن أن يكون الحزب بالمعنى المعاصر للكلمة دينياً وإذا كان كذلك فهو ليس بحزب إلا بالمعنى اللغوي للكلمة. والاستنتاج المنطقي المترتب على ذلك يتمثل في شقين: الأول هو أن بناء الدولة الحديثة يتنافى مع وجود الأحزاب الدينية، والثاني هو أن الأحزاب الدينية ترقى إلى ما قبل الدولة الديموقراطية، إلى مرحلة الدولة الاستبدادية.

هذا الاستنتاج يبدو قاسياً جداً بحق أحزاب وجماعات مناضلة حقاً من أجل قيم ومثل عليا كالعدل والمساواة والتقدم، لا سيما تيارات الإسلام السياسي المنتشرة اليوم في العالم الإسلامي وفي البلدان العربية وخصوصاً في لبنان، حيث يلعب حزب الله دوراً رائداً في النضال الوطني من أجل تحرير الأرض اللبنانية من الاحتلال. فهل يعني ذلك أن حزباً بمثل هذا المستوى من الكفاحية والتفاني يمكن أن تؤول تضحياته إلى غير مصلحة بناء الدولة الحديثة؟ نقول نعم بلا تردد ولا نحمّل الحزب ومناصريه ومؤيديه المسؤولية في نواياهم عن ذلك، بل نحملها للبنية السياسية بكاملها الرسمية منها والحزبية، التي تجدّد نفسها، لأنها بنية طائفية، بتطييف كل المؤسسات الحكومية وغير الحكومية، على تباين في نجاحاتها تبعاً لقابلية هذه المؤسسات أو عدم قابليتها للتطييف. ولا يمكن في هذا المجال إلا أن ننظر إلى سيرورة تطور النظام السياسي اللبناني نظرة تاريخية تحيط بالعوامل التي أوصلته إلى ما هو عليه.

العامل الأول هو أن الحداثة، ذات المصدر الغربي، التي تسعى الحضارة الرأسمالية إلى فرضها على الكرة الأرضية، تجسد مكتسبات حققتها البشرية على الصعيد العلمي والمعرفي كما على المستوى الاقتصادي، وكذلك، وبصورة خاصة في الإنجاز السياسي الكبير المتمثل بالديموقراطية. غير أن هذه المكتسبات بدت وكأنها بمثابة عقوبة لبلدان العالم النامية وذلك بسبب السياسة الاستعمارية التي مارستها الحضارة الرأسمالية ولا تزال تمارسها في أحدث صيغها، المعروف باسم العولمة، الساعية حثيثاً للقضاء على الخصوصيات الثقافية والقومية للشعوب باسم حرية رأس المال في نهب الثروات والتحكم بمصائر البشر.

العامل الثاني داخلي وهو أن حاجة بلداننا إلى التطور، وهي حاجة موضوعية تمليها سيرورة التطور الكوني، لم تترافق مع رغبة من أهل الحل والربط: المسؤولين عن السلطة السياسية من الحكام، والمسؤولين عن السلطة الإيديولوجية من رجال الدين، والمسؤولين عن السلطة الاقتصادية من الرأسماليين. ولهذا أيضاً أسبابه التاريخية.

في مطلع القرن التاسع عشر، واجه العالم العربي تحدي الحداثة، فكانت تجربة محمد علي باشا في مصر، ولا يزال يواجهه حتى اليوم عبر تجارب الأنظمة والأحزاب على اختلافها. ومن المجحف الاعتقاد أن المواجهة لا تزال تراوح مكانها، بل هي قطعت أشواطاً كبيرة إلى الأمام، محاولة ولوج باب الحداثة من أبواب شتى. غير أن فشل التجربة الأولى لا يزال يسحب آثاره على كل التجارب اللاحقة.

باب الحداثة الأصلي لم يكن اقتصادياً بالمعنى الدقيق للكلمة، رغم كون ما تنعت به أساساً ذا طابع اقتصادي. فهي حداثة ـ حضارة رأسمالية، وعلى أساس الحاجات الاقتصادية الرأسمالية قامت هذه

الحداثة. غير أن العنصر الحاسم في نشوئها كان سياسياً ومفاده توحيد بقع جغرافية تتوفر فيها عناصر الوحدة بشراً ولغة وتاريخاً وديناً وغير ذلك. حصل ذلك في أوروبا على أيدي جيل جديد من السياسيين وعلماء الدين على حد سواء.

أما في العالم العربي فلم تحصل مثل هذه المصادفة بتطابق مواقف السياسيين والدينيين في آن واحد، ولم تقم حركة إصلاح ديني كالتي حصلت في أوروبا مستشرفة آفاق مستقبل أفضل، وبالتالي لم تحظ حركات الإصلاح السياسي بدعم إيديولوجي من علماء الدين. وفي المقابل ظلت آراء المصلحين الدينيين، من أمثال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وسواهم كثيرين من الفقهاء المعاصرين، صرخة في واد لأنها لم تجد لها نصيراً بين الممسكين بزمام السلطة السياسية.

الدولة ما قبل الحديثة كانت تقوم على سلطة مركزية رمزية تختزل دورها في جباية الضرائب للملك أو السلطان وفي تجنيد الرعية عندما تقرع طبول الحرب؛ أما سائر الشؤون الأخرى فكان يتولاها حكام محليون يتنازعون فيما بينهم حكم الولايات والأقاليم ويتنافسون على إرضاء الحاكم المركزي بمزيد من الضرائب يفرضونها على الشعب ويدفعونها لمن هم أعلى تراتبية.

أما الدولة الحديثة فقد جعلت الحكم المركزي مسؤولاً عن إدارة شؤون البلاد في الاقتصاد والسياسة والثقافة وفي كل مجال آخر تحت سلطة القانون الواحد، وهي سلطة رأس المال المضمرة، وسلطة التشريع الصريحة تحت اسم الدستور والقانون وأجهزة الدولة الواحدة.

في عالمنا العربي حصلت ممانعة واسعة النطاق لمثل هذه الوحدة القانونية والاقتصادية والثقافية وشهدت بلداننا «ثورات» و«انتفاضات» وحركات تمرد ضد كل المحاولات التوحيدية التي قامت، منذ محمد

علي باشا حتى أيامنا، وبقي معظم المتنفذين السياسيين ميالين إلى المحافظة على مجالات نفوذهم المحلي خوفاً من ضياع هذا النفوذ إذا ما ذاب في إطار سياسي أوسع، الأمر الذي استند إليه الاستعمار ليكرس التفتت الذي كان قائماً أيام حكم «الولايات» العثمانية، والإمارات والملل، ويصوغه على صورة أوطان وكيانات ينعتها البعض بأنها مصطنعة مع أن مبرراتها في السيرورة التاريخية أكثر من أن تحصى.

وحين قامت الكيانات الحديثة، بقوة التدخل الاستعماري، بعد الحربين العالميتين، ظلت التقاليد السياسية المحافظة قوية وحافظت على عوامل استمرارها وعلى عناصر ممانعتها لوحدة القانون والمؤسسات والإدارة، ولم يكن بد أمام العناصر المحافظة من الاعتماد على مؤسسات المجتمع الأهلية (طوائف، عشائر، عائلات. . .) من أجل الحؤول دون هذه النقلة الضرورية نحو بناء الوطن والمواطنية، يصح هذا الكلام وإن بأشكال متفاوتة على كل بلدان العالم العربي، بل على كل ما يقع خارج الدول الرأسمالية المتقدمة. والأمثلة على التفسخ والتفتت كثيرة جداً، من الهند وأفغانستان إلى السودان والعراق ولبنان، إلى يوغسلافيا وبلدان الاتحاد السوفياتي السابق. . . إلخ.

لا شك في أن ظاهرة التفسخ والتفتت هي نتيجة عوامل شتى خارجية وأولها طبيعة السيطرة الرأسمالية الاستعمارية الساعية إلى إلغاء الخصوصيات الثقافية والقومية وتذويبها في خصوصية واحدة وحيدة هي خصوصية النهب الرأسمالي، وثانيها ما آلت إليه الرأسمالية في نسختها الحديثة جداً، العولمة، التي تصل مساعيها في إلغاء العوائق إلى حد إلغاء الدولة الحديثة نفسها، لا سيما إنجازها في الحرية

والديموقراطية للإبقاء فقط على حرية تحرك رأس المال فيكون هو الآمر الناهي، وتكون آلياته هي المحددة لآليات عمل السلطة السياسية ومؤسسات المجتمع المدني على السواء.

غير أن العوامل الداخلية هي الأشد فتكاً والأكبر تأثيراً لأنها تشكل الأرض الخصبة لنمو العوامل الخارجية كي تفعل فعلها وتحقق أهدافها. ومن المؤسف أن تكون سياسة الدول النامية هي الممانعة في قيام الدولة الحديثة في المرحلة الأولى من قيام الحضارة الرأسمالية، وأن تتحول هذه السياسة في مرحلة العولمة إلى عنصر مساعد على تشجيع أهداف الرأسمالية المعولمة وتحقيق أهدافها، وليس من قبيل الصدفة أن تنفجر الحروب الأهلية التفتيتية في بلدان عديدة نامية في ظل هذه العولمة بالذات، التي تخفي دورها وتموّهه بلعب دور المنقذ (حرب الخليج، يوغسلافيا، كوسوفو، إلخ...). وفي نوعي السياسة اللذين تمارسهما الدول النامية، على تباينهما الظاهري، يبرز القاسم المشترك على صورة مسعى لتعزيز سلطات محلية على حساب سلطة مركزية، واستعادة ذكريات توزع الدولة على ولايات وأقاليم وسناجق، أو على ملل وطوائف ومذاهب، كل ذلك من آخر أيام الدولة العباسية حتى آخر أيام الحكم التركي، أما سياسيو اليوم فحنينهم، ومع أسف، جارف إلى الأيام الخوالي، يساعدهم في ذلك رسوخ ثقافة تنوعية تعددية، لكنها، ومع الأسف أيضاً ضد الوحدة، وهذا هو بالتحديد الدور السلبي الذي يلعبه رجال الدين غير المتنورين، وهم الأكثرية الساحقة من المعمّمين، الذين توقفت حدود المعرفة لديهم عند بطون كتب التراث يستلهمون منها مبتكرات المناظرات العقيمة بين الفرق ويبتكرون ما هو أكثر مضاءً من أسلحة التقاتل والتفرقة. ولسنا نقول ذلك جزافاً، بل استناداً إلى معاينة الواقع، وإلا فكيف نفسر ما آل إليه

مصير كبار علمائنا من المتنورين؟ جمال الدين الأفغاني مات مسموماً والكواكبي كذلك. الطهطاوي رائد النهضة الثقافية كاد يقتله المنفى. وكيف نفسر استعصاء تنفيذ فتوى تحريم الطقوس الدموية الكربلائية وهي صادرة عن أعلى مرجعين دينيين شيعيين (الشيخ محمد مهدي شمس الدين والسيد محمد حسين فضل الله).

هذا التحليل لا يستند فحسب إلى الوضع اللبناني، وهو حالة نموذجية بامتياز في دلالتها على النزوع إلى تفتيت الدولة، وإلى تحويل دولة القانون والمؤسسات المركزية إلى دويلات مزارع للطوائف والمذاهب، بل للزعماء باسم الطوائف والمذاهب، وعلى مرأى ومسمع من المثقف التقليدي، أي رجل الدين، وبمشاركته في كثير من الأحيان، أما المثقف الجديد فليس أفضل حالاً في ظل انتشار ظاهرة التزلف واللهاث على أبواب البلاطات الجديدة؛ يبقى مثقفو الأحزاب الذين تنأى بهم أزمات أحزابهم إلى أبعد من مسؤولياتهم الفردية.

بل إن هذا التحليل يستند أيضاً إلى التناقضات الكامنة في كل البلدان العربية من مشرقها إلى مغربها حيث تستسهل الحكومات اتباع سياسة مآلها تفجير المجتمع وتستسهل أحزاب المعارضة اعتماد ما يمكن أن يفضي إلى حروب أهلية: من العراق إلى الجزائر مروراً بالسودان ومصر، تبرز الخصوصيات الدينية والمذهبية والإثنية كمصدر للتفتيت، وفي غيرها تكمن خصوصيات مماثلة أو مغايرة كالتنوع القبلي والعشائري، وهي كلها أرصدة مدخرة في يد العوامل الخارجية، إلا أنها، في يد العوامل الداخلية، للمقامرة بمصير الأوطان.

أخلص من هذا العرض إلى القول بأن الأطروحة التي حكمته هي ضرورة قيام دولة القانون والمؤسسات الحديثة من أجل قيام الهيئات

المدنية، دون أن يعني ذلك أن هذه الأخيرة هي عنصر منفعل بالأولى وغير فاعل فيه، بل إن الدولة الحديثة هي الشرط اللازم للتفاعل بين الطرفين.

ولا تعني هذه الأطروحة أيضاً إلغاء المؤسسات الأهلية. فهي جزء مكوّن من البنية الاجتماعية، الاجتماعية فقط، وليس لها أن تقتطع من الدولة صلاحيات ومسؤوليات سياسية، ويمكن لها أن تضطلع بدور إيجابي في بناء الدولة والوطن.

من أجل قيام مؤسسات جادة وفاعلة للمجتمع المدني تحتاج البلاد إلى سياسيين من طراز مختلف ينطبق عليهم قول المتنبي: على قدر أهل العزم تأتي العزائم/وإلى أحزاب من الطراز ذاته.

ومن أجل ذلك أيضاً تحتاج البلاد إلى حركة إصلاح ديني تعضد حركة الإصلاح السياسي وتستقوي بها، وشرطها أن يخوض علماء الدين السجال مع الوعي الديني الشعبي فيرفعوه إلى مستوى الفقهاء والمجددين والمجتهدين، لا أن ينشدّوا هم إلى حيث مستنقع الوعي الديني العامي في تكرار الماضي وحكاياته وسجالاته. إذّاك فقط، لا نبالغ القول إن اعتقدنا أن المجتمع المدني ومشتقاته لن يقوم بغير الاجتهاد الديني، وأن العلمانية لن تبنى إلا بعلماء دين وفقهاء من طراز جديد.

أصوليات دينية أم تطرف سياسي؟

١ ـ حقل البحث

مالىء الدنيا وشاغل الناس، ذاك الذي تجسده الظاهرة «الدينية» في العالم الإسلامي، ويُطلق عليها من الأسماء والنعوت عدد كبير، يكاد يكون، بذاته، تعبيراً عن بداية الالتباس في النظرة إليها:

هل هي صحوة دينية، أم حركة انبعاث، أم أصوليات، أم حركة سلفية، أم إصلاح ديني... إلخ؟ على أن هذه المبتكرات اللغوية، تخفي وراءها محاولات لتحديد زاوية النظر، إلى هذه الظاهرة، وبالتالي زاوية مواجهتها.

اختلاف زوايا النظر والمواجهة بارزة، بوضوح، في هذا الكمّ الهائل من الأبحاث والدراسات، التي لا تخلو منها صحيفة يومية، ولا مجلة دورية، ولا إصدارات دور النشر على امتداد العالم العربي أو العالم ـ (من هذه المحاولات الجادة العدد المزدوج الثالث والرابع عشر، اكتوبر ١٩٩٣ من الكتاب الدوري «قضايا فكرية» الذي يصدر في مصر، بإشراف محمود أمين العالم. وهذا العدد بعنوان: «الأصوليات الإسلامية في عصرنا الراهن») ـ كما هو بارز أيضاً في تلك المواجهات الدامية بين التنظيمات المنتمية إلى هذه الظاهرة، وبين

خصومها، من الجزائر حتى أفغانستان، مروراً بمصر والسودان ولبنان وغيرها من بلدان العالم العربي والإسلامي، على أن هذا الكم الغزير من الكتابات، يعكس، فضلاً عن اختلاف زوايا النظر، الأهمية التي تحتلها هذه الظاهرة في الحياة اليومية، وفي النقاشات الفكرية والبحوث الفلسفية والسجالات السياسية.

غير أن اللافت هو أن زوايا النظر، على اختلافها، ظلّت، في غالبيتها تحوم حول مصطلحات ومفاهيم ذات مدلول ديني، فحدَّدت، بالتالي، حقل تطور هذا البحث وافقه. أما الحقل فهو الفقه واللاهوت وعلوم الدين، أما أفق التطور فمسدود، لأنه، في نهاية التحليل، ليس إلا ذاك الأفق الذي انتهت إليه سجالات العصر الذهبي عند العرب والمسلمين، المعتزلة والأشعرية، ابن رشد والغزالي، العقل والنقل، في إطار الاجتهاد والتفسير والتأويل.

المصطلحات والمفاهيم هي الأدوات المعرفية بامتياز. إذن، قل لي ما هي مصطلحاتك ومفاهيمك أقل لك من أنت، نقول ذلك، بصورة خاصة، في ظل «الالتباس والتداخل وعدم التحديد في كثير من المفاهيم والمصطلحات المتداولة... في الخلاف الفكري المحتدم في واقعنا العربي الراهن بين مصطلح الأصولية الإسلامية ومصطلح العلمانية»[١].

بيد أن تحديد المفاهيم والمصطلحات قضية منهجية، أخذت تُطرح بحدة في العالم العربي، منذ فترة غير بعيدة، ولكن دون يؤول طرحها إلى أجوبة شافية ومحدّدة. وذلك بسبب خضوع المفاهيم لعملية تجاذب بين مرجعيّتين معرفيّتين، الأولى غربية وهي مصدر الأدوات

(١) محمود أمين العالم، «قضايا فكرية»، عدد ١٣ ـ ١٤، أكتوبر ١٩٩٣، ص٩.

المعرفية الحديثة، والأخرى لغوية يمكن البحث عنها في المعاجم العربية دون جدوى، أو البحث عن جذورها اللغوية ثم العمل على نحت المفهوم من جذر لغوي، قد لا يكون هو بالذات جذره، خصوصاً أن البحث المعجمي هذا قد تمّ بعد ترجمة الجذر عن لغة أجنبية، هذا ما يحصل على سبيل المثال عند الكلام عن العلمانية: أهي من العِلم، أم من العالم؟

في كتابه «الإسلام والعلمانية وجهاً لوجه»[1]، يقول الدكتور الشيخ يوسف القرضاوي: «من أهم ما يُطلب في الحوار بين طرفين مختلفين: تحديد المفاهيم التي يتنازعون حولها، تحديداً دقيقاً، يكشف عن ماهيّتها ومدلولها، فلا تظل مائعة رجراجة، يفسّرها كل طرف بما يحلو له، ولا يسلّم له الطرف الآخر»، ثم يأتي إلى تحديد الإسلام وينتقل لتحديد العلمانية، فيعترض على اختيار هذا المصطلح لترجمة ما يقابله بالإنكليزية والفرنسية، اعتراضاً يشمل قراءته ونطقه بفتح العين، نسبة إلى العالَم، أو بكسرها، نسبة إلى العِلم، ويقترح ترجمة أخرى، يراها صحيحة، هي «اللادينية» أو «الدنيوية». ثم يمضي في مهاجمتها انطلاقاً من لادينيّتها، واللافت للنظر أن هذا البحث الذي يحمل رتبة دينية وعلمية في آن، يسوق كلامه عن هذا الموضوع، دون أن يرف له جفن علمي، وذلك حين يساوي بين الدنيوي واللاديني، بهدف واضح منه، هو الحكم على العلمانية بالكفر والإلحاد، انطلاقاً من لادينيتها، واستناداً إلى رغبته في جعل الدنيوي مساوياً، قسرياً، للاديني. وهو لم ينتبه، جيداً، إلى أنه قال في صفحة

---

(١) د. يوسف القرضاوي، «الإسلام والعلمانية وجهاً لوجه»، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٠، ص ٤٨.

سابقة[١]، إن الإسلام هو «سبيل النجاة في الدنيا والآخرة»، وهذا يعني، من جملة ما يعنيه، أن الديني هو دنيوي وأخروي على السواء، أو أن الدنيوي هو جزء من اهتمامات الدين، وبالتالي، فهو ليس نقيضاً للدين ولا رديفاً للادين، إلا في الخطاب الايديولوجي المتعسّف للشيخ الباحث.

إننا نعتقد أن هذا التكتيك في إدارة النقاش، هو الذي يعتمده من ينتمون إلى هذه الجبهة المعرفية، وهو يقضي بجرّ النقاش إلى ساحة الماورائيات، وبإلقاء الطابع الزمني عن الدين، رغم معرفتهم القاطعة أن الدين دنيا وآخرة[٢]. ولو لم يكن هذا بمثابة تكتيك سجالي، لكان من الضروري أن ينتبه شيخنا الجليل إلى الجانب الدنيوي، الزمني، من اهتمامات الدين، وألّا يتدرّج في استنتاجاته إلى القول بأن الدنيوي يعني اللاديني، وبالتالي بأن العلمانية، بما هي دنيوية، أي لادينية، معادلة للكفر، وهناك تخلو له الساحة ويتعطل النقاش. وهل أسهل للفوز بالنقاش من تعطيله؟!

نعم، العلمانية، تختلف عن الدين بكونها تجعل الدنيوي، دون الأخروي، مركز اهتمامها، وتحصر نفسها فيه. وعليه، فيمكن، بالحساب الشكلي، أن تكون العلمانية مساوية لنصف الدين، لا أن تكون لادينية.

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢٢.

(٢) يمكن التأكد من ذلك في الخطاب الديني المتداول، الخطاب اليومي الذي يبشّر به «فلادقة» الدين، أي المشتغلون في هذا الحقل من غير علماء الدين، أي الذين لم يحصّلوا فيه ثقافة واسعة وعميقة، ويكتفون من المعرفة الدينية بما هو شائع ومتداول في الفكر الديني الشعبي، أي في الفكر اليومي. (مصطلح «فلادقة» من نحت واشتقاق الباحث الفلسفي علي حرب).

ليست غايتنا من استحضار هذا النموذج من تحديد المفاهيم للدفاع عن العلمانية، فلنا في هذه القضية رأي آخر، لا يمكن اختزاله بالاصطفاف إلى جانب العلمانية أو في مواجهتها، إلا أننا أردنا من ذلك، الكشف عن المنزلَق الذي يقع فيه المساجلون مع الظاهرات ذات الصلة بالدين، وهو منزلق يدفع بهم إلى دخول حلبة الحوار والنقاش والمساجلة من الباب الديني الفقهي اللاهوتي، لا من غيره.

يقول محمود أمين العالم، على سبيل المثال، في كلامه عن الظاهرة التي نحن بصددها، وعن ظروف نموها، إنها تنتشر في ظل «مناخ ديني لاعقلاني متخلّف شبه أسطوري لا صلة له بصحيح الدين»: ليس المهم الآن أن نوافق العالم أو لا نوافقه في توضيفه هذا. فليس الآن أوان هذا النقاش، بل المهم هو أن تحليله هذا جرَّه إلى تعريف صحيح الدين من غير صحيحه، أي إلى الموضوع الذي يشبه جنس الملائكة، أو أسبقية البيضة على الدجاجة. ما هو صحيحه؟ ما موقع المذاهب الدينية من ذلك، والأديان المختلفة، والاجتهادات المتنوّعة. والمدارس وغير ذلك من التنويعات؟ هل هي من صحيح الدين أم من غير صحيحه؟

هذا الكلام يرقى إلى منهج في دراسة الدين ترى فيه أوجهاً إيجابية وأخرى سلبية، ومثل هذا المنهج يقدِّم أحكاماً أكثر مما يوجه أبحاثاً، فالدين لا هو صحيح ولا هو غير صحيح، إنما هو دين، وعليه، فالكلام عن صحيح الدين وغير صحيحه هو كلام ديني، يشبه ذاك الذي نطق به دعاة الإصلاح الديني في عصر النهضة، عندما نادوا بالعودة إلى الإسلام الأصيل أو الإسلام النقي، وفي ذلك تلميح واضح إلى غير الأصيل وغير النقي من الدين.

الناسخ والمنسوخ باب من أبواب علوم الدين فسيح، وإذا لزم أن

نسوق أمثلة، من خارج النص القرآني، ومن خارج سنة النبي، حتى لا نستيعد سجالات قديمة معروفة، فالأمثلة بالمئات، والنقاش بين وجهات النظر هذه لا يتقدم قيد أنملة. والسبب في ذلك يعود إلى أن هذا النقاش يجري خارج حقله الصحيح، ذلك أن الخلاف في الدين ليس مسألة دينية[1]، وبالتالي، إذا كان علينا أن نبحث في الناسخ والمنسوخ، على صعيد الاجتهادات والتأويلات والتفسيرات والمذاهب، فما علينا إلا العودة إلى أسباب الصراع السياسي[2]، وإلا فإن الاستقواء على مذهب ديني في التفسير والتأويل، بمذهب آخر، ليس سوى نسخة من هذا المنزلق الذي أشرنا إليه منذ قليل.

حول قداسة النص، يقول طارق البشري: «**أحكام القرآن والسنّة لها وضع إلّهي**»[3]، بينما يعتبر **الشيخ محمد الغزالي**: «أن القرآن هو الإطار المرجعي لكل حديث صادر عن النبي أو منسوب إليه»[4]، ويضيف: «هذا عن النصوص الشرعية، **أما اجتهادات البشر فلا حصانة ولا قدسية لها**، وإنما يؤخذ منها ويرد، بالقدر الذي يحقق المصالح ويدرأ المفاسد»[5]. ويقول آخرون: «السنّة كالقرآن من حيث

---

(١) برهان غليون، «السياسة والدولة والدين»، نقلاً عن رباب الحسيني، «قضايا فكرية»، م. س؛ ص ٤٧٣.

(٢) أنظر: محمد عابد الجابري في كتابه: «العقل السياسي العربي»، مركز دراسات الوحدة العربية، حيث يقرأ فيه القرآن والأحداث التاريخية قراءة سياسية.

(٣) طارق البشري، مجلة «منبر الحوار»، عدد١٣ ـ ١٩٨٩، ص ٢١.

(٤) فهمي هويدي، مجلة «منبر الحوار»، عدد ١٣ ـ ١٩٨٩، ص ١٢٣، مقالة تحت عنوان: «ردّ الاعتبار للعقل الإسلامي»، وهي مراجعة لكتاب الشيخ الغزالي: «السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث.

(٥) م. ن.

إنها وحي...»[١]، وهي تختلف عن القرآن في كونها «وحياً مروياً»، في حين أن «القرآن وحي متلو»[٢].

هذه أصناف ثلاثة من الأحكام حول السنّة النبوية، ولكل صنف منها سنده وحججه المثبتة في أصول علوم الدين. وإذا لم يكن همّنا الآن أن ننتصر لهذا الرأي أو لخلافه، فإن ما يعنينا هو البحث عن أسباب الاختلاف في الرأي خارج الحقل الديني، وذلك من أجل التأكيد على أن جوهر هذه الاختلافات والتمايزات هو، في الحقيقة، ذو أساس سياسي، أي مرتبط بالمصالح والسلطة وأشكال ممارستها.

على هذا الأساس، يمكننا القول إن أبحاثاً عديدة تضمنها كتاب «قضايا فكرية» المشار إليه، وقعت في مثل هذا المنزلق ـ الفخ، فخ الانجرار إلى نقاش الاختلافات الدينية بأدوات معرفية ذات طابع ديني، الأمر الذي جعل عدداً من الباحثين يستخدمون سلاحاً ليسوا الأقوى على استخدامه. فماذا يفيد د. نصر حامد أبو زيد[٣] لو أثبت أن العلمانية ليست «سوى التأويل الحقيقي والفهم العلمي للدين»، إذا كان الرأي الذي يواجهه (القرضاوي مثلاً) لا يعترف بالعلمانية ولا بإمكانية التحاور معها ولا يرى فيها سوى كفر وإلحاد؟ وماذا يفيد كريم مروة[٤] أن «يقدر الدين عموماً والإسلام خصوصاً والأفكار الثورية الدينية، عندما تتحول إلى حركة يملكها ويقودها ثوار، تقديراً

---

(١) تقول بذلك بعض الجماعات الدينية في كراسات توزعها توزيعاً محدوداً، منها واحد وضعه حسام حميد، عام ١٩٩٢، من دون ذكر اسم الناشر، ص ٢٥.

(٢) م. ن.

(٣) «قضايا فكرية»، م. س؛ ص ص ٣٩٥ ـ ٣٩٩.

(٤) م. ن؛ ص ص ١٥٦ ـ ١٥٧.

كبيراً جداً».

.. وماذا يفيده التأكيد على أن في الدين جوانب وتجارب تزخر «بالفكر والبرنامج التغييرين»، كما تزخر بمعطيات عن «حرية الفكر في الإسلام، وعن تسامح الإسلام...»[1]؟! وبرأينا أن هذه الشهادة الإيجابية لصالح الدين لا تقدم ولا تؤخر في عملية النقاش، ويكفي لتأكيد وجهة نظرنا، العودة إلى الخطاب السياسي وليس الديني لدى الحركات الدينية المعاصرة (لنا عودة إلى هذا الخطاب المتعلّق بالحريات في الإسلام في مجلة «المنطق»، عدد ٦٥ ـ ١٩٩٠). كما يكفي، في سبيل ذلك، الرجوع إلى مناقشة مستفيضة جرت في القرن الماضي، بين فرح أنطون والشيخ محمد عبده، على صفحات مجلة «الجامعة». فالحكم على هذه الشهادة وغيرها (الإسلام علماني مثلاً حسب قول نصر حامد أبو زيد)، بأنها لا تقدم ولا تؤخر، نابع من الاعتقاد بأن الدين على مستوى من المرونة[2]، بحيث يتّسع للحجج وأضدادها، وبأن الحركات الدينية على تنوّع كبير يجعلها تتوزع بين نصير لهذه الفكرة ونصير لنقيضها، مما يعني أن إجماع الأمة، والأمة لا تجتمع على ضلالة، والإجماع أصل من أصول الشريعة، حين يتحول إلى مصطلح سياسي، يغدو عرضة للطعن، لأن مفهوم الأكثرية، والأكثرية أمر ممكن، «تتعارض إلى حد كبير مع الإسلام»[3]، حسب رأي البعض، فكيف بالإجماع المستحيل، إلا إذا كان إجماعاً مركّباً بطريقة تعسّفية، أي سياسية.

---

(١) م. ن.

(٢) راجع سمير أمين، م. ن؛ ص ص ٤٧٧ ـ ٤٨٧ وكتابه: «نحو نظرية للثقافة».

(٣) حسن جابر، «الحرية في الإسلام»، مجلة «المنطلق»، عدد ٦٥، ص ٣٥.

ليست هذه دعوة لوقف البحث العلمي في الشؤون الدينية، بل هي دعوة لعدم اللجوء إلى مثل هذا البحث للردّ على الحركات السياسية الإسلامية، ودعوة لاستمرار النقاش على كل مستوى بين الفقهاء والمفكرين والفلاسفة، من أجل تعميق المعرفة في كل الشؤون المتعلقة بالوعي الديني والفكر الديني؛ نقول ذلك اعتقاداً منا أن قادة الحركات السياسية هم مناضلون أكثر من كونهم مفكرين وفقهاء، وأن المفكرين منهم، حين ينغمسون في السياسة، يغلب عليهم الميل لاتخاذ القرار على الميل لفتح النقاش العلمي والبحث المنهجي؛ فضلاً عن ذلك، نقول مع برهان غليون: «لن يقضي على الارتباط بين الدين والدولة البرهان على انفصالهما في النص، ولن يربط بينهما البرهان على عدم انفصالهما»[1]. وهو يعني، في كلامه، أن النقاش الفقهي الفلسفي حول ظاهرة الحركات السياسية الإسلامية، هو نقاش خارج الموضوع الذي تطرحه، بحدّة، ظاهرة الحركات السياسية الإسلامية المعاصرة.

٢ ـ ظاهرة سياسية بامتياز

نخلص من كلامنا هذا إلى القول بأن الظاهرة التي نحن بصددها ليست ظاهرة دينية بقدر ما هي **ظاهرة سياسية**، لا لكي ننفي عنها الطابع الديني، بل لكي نؤكد أن السياسي **فيها هو الأساس**، وأن ما عداه، دينياً كان أم غير ديني، يحتل الأهمية الثانية في تعريف هوية هذه الظاهرة وتحديدها. والظاهرة السياسية هذه هي **تنظيم حزبي**، أو تنظيمات لا يميّزها عن التنظيمات الحزبية الأخرى شيء، وهي، من

(١) برهان غليون، «قضايا فكرية»، م. س؛ ص ٣٦٣.

ناحية ثالثة، أحزاب منظمة على الأسس اللينينية ـ الستالينية التي قامت عليها الأحزاب الشيوعية والأحزاب القومية على السواء، بحيث يمكن القول، دون أي تردّد، إن هذه الأصناف الثلاثة من الأحزاب، الشيوعية والقومية والدينية هي أحزاب متشابهة، ويُعتبر كل صنف منها الوجه المقلوب للصنف الآخر. فهي جميعاً، من ناحية، أحزاب تقوم دساتيرها أو أنظمتها الداخلية على أسس غير ديموقراطية، غير شوروية، وتبني هياكلها على أسس هرمية يتحوّل فيها رأس الهرم، الأمين العام أو الأمير أو الرئيس، إلى حاكم يتمتع بصلاحيات استثنائية نتيجة هالة القداسة التي يُحاط بها، والحظوة الكاريزمية التي يحظى بها. وهي، من ناحية ثانية، كلها أحزاب «دينية»، لأنها تنطلق من الحقائق المطلقة ومن إيمانها الراسخ بامتلاكها أجوبة نهائية عن كل الأسئلة. يقول وجيه كوثراني، في هذا الصدد: يتردّد كلام «نقرأه ونسمعه عن «إسلاموية» تكرر خطاباً واثقاً بالنفس، عن قدرة الإسلام على تقديم كل الحلول لمشكلات العلم والتكنولوجيا والعلاقات الدولية والمواطنين والاقتصاد والحريات السياسية، ناهيك عن المناهج والنظريات»[1]. هذا الخطاب الواثق «يتكرر» بصيغ شتى ومتناقضة أحياناً، ولكنها جميعاً صيغ واثقة، تدّعي امتلاك الحقيقة النهائية، وهو ما كنّا نلمسه في خطابات الأحزاب الماركسية المؤمنة بحتمية انتصار مشاريعها، بفعل جلوسها على عرش الحقيقة القاطعة. هذه الأحزاب جميعاً هي أحزاب «دينية»، لأنها أحزاب إيديولوجية، أي تحوّل الإيديولوجيا إلى برنامج تعبوي تحريضي، وإلى برنامج عمل وخطط

---

(١) وجيه كوثراني، ملف «معلومات» عدد ١٩٩٣/٣، «مستقبل الأصولية في العالم العربي»، المركز العربي للمعلومات، بيروت.

تفصيلية؛ وربما يكمن خطأها القاتل، لا في كونها تعتمد إيديولوجيا معيّنة، فالإيديولوجيا ضرورة بنيوية في قيام الحزب، أي حزب، بل في كونها تستسهل الأمر فتجعل الإيديولوجيا برنامجاً بدل أن تستلهم الإيديولوجيا، وتستنطقها لتصوغ من الحياة برنامجاً. خطأها هذا قاتل لأنها، في ما تفعله، تلوي عنق الواقع والحقيقة لتجعله مطابقاً للأفكار، ولم تجدها نفعاً دروس التاريخ، التي بيَّنت أن الحياة، أي الواقع، أقوى بكثير من كل الأفكار، وأنها، وحدها مختبر كل الأفكار.

هذا الخطأ القاتل هو الذي «قتل» التجربة الاشتراكية في بلدان أوروبا الشرقية، ومن المؤسف أن بعض الأحزاب الماركسية لم تتعلم الدرس جيداً. واللافت أكثر من هذا، أن الأحزاب غير الماركسية، ومنها أحزاب الإسلام السياسي والأحزاب القومية، تعلّمت الدروس بالمقلوب، واعتبرت سقوط الشيوعية دليلاً قاطعاً على سلامة ما تعتمده الأحزاب غير الشيوعية نهجاً وتنظيماً وبرنامجاً، وخرجت أكثر طمأنينة وأرسخ ثقة بأفكارها اليقينية الحصينية ضد كل أنواع الشك وكل صنوف النقد، ذلك أن «فهم الإسلام السياسي للعمل السياسي... يعتمد في آن تغليب الإرادة على التاريخ، والعنف على الإقناع»، كما يقول عزيز العظمة[١]، ويمكن تعميم ذلك على كل الأحزاب الإيديولوجية[٢].

---

(١) عزيز العظمة، «قضايا فكرية»، ص ٣٥١.

(٢) الفارق نوعي بين أن يكون للحزب إيديولوجيا يسترشد بها ويهتدي بهديها وبين أن يكون حزباً إيديولوجياً يجعل الإيديولوجيا ديناً وبرنامجاً نضالياً. الأول هو الذي سيستمر ضد كل ادعاءات «نهاية التاريخ» ونهاية الإيديولوجيات أو موتها، أما الثاني فهو الذي سقطت نسخته الماركسية، في حين تعاند النسخ الأخرى قدرها التاريخي.

قد يعترض معترض على نعت الإسلام بالإيديولوجيا، فنسارع، لطمأنته، إلى التمييز بين الدين والإيديولوجيا، كما نميّز بين الماركسية والإيديولوجيا، حسب قراءة الفيلسوف الفرنسي ألتوسير للماركسية. ففي الدين، والأديان عموماً، كما في الماركسية، قيم يحصل إجماع على صحّتها (القيم الأخلاقية في الدين مثلاً، تحليل آلية الرأسمالية علمياً في الماركسية مثلاً)، إلا أن الماركسيين والدينيين يحوّلون مجمل النص الديني والماركسي إلى شريعة، إلى نصّ مقدّس، إلى أحكام غير قابلة للتعديل. من يفعل ذلك هو الحزب الإيديولوجي السياسي، أما الفقهاء والفلاسفة و«الراسخون في العلم» فيسلكون سبيلاً آخر. ألتوسير دعا إلى تحرير العلم الماركسي من الإيديولوجيا، لوكاتش الفيلسوف المجري، غرامشي المفكر والمناضل الإيطالي وآخرون، دعوا إلى تزمين الماركسية، إلى علمنتها، إلى نزع الطابع الخرافي اللاعقلاني عنها، إلى إعادة الاعتبار للعقل والوعي والبنية الفوقية، ضد طغيان البنية التحتية، الذي افتعله سياسيو الماركسية وإيديولوجيوها والجَهَلَةُ من دعاتها. هذا هو بالضبط، معنى تزمين الدين، علمنته، أي تحصينه ضد لوثة السياسة، وإعادة الاعتبار لقيمه الثابتة، والتمييز بينها وبين المتغيِّر من شؤون الشريعة؛ ذلك أن «الشريعة شأن متحوّل مع تحوُّل المجتمعات... وهي ليست، وما كانت بالشأن المتفق على مضمونه والمقنّن... إنها اسم يشرعن أصحابه وليست أبواباً قابلة للتطبيق...»[1].

على هذا الأساس، يمكن التمييز، داخل الإسلام، بين مستويات

(١) عزيز العظمة، «الدين والدنيا في الواقع العربي»، كتاب «قضايا فكرية»، م. س؛ ص ٣٥١.

ثلاثة: المستوى الإيديولوجي وهو الذي تجسّده الأحزاب السياسية القائمة باسم الإسلام، المستوى الفقهي وتجسّده مذاهب وشخصيات علمية تجهد للتمايز عن التنظيمات السياسية الإسلامية[1]. لم يكن هذا فحسب شأن مؤسسات كبرى كالأزهر والنجف، بل هو أيضاً شأن إسلاميين متخصصين بالشأن الإسلامي، متابعين لهمومه وشؤونه الفكرية واليومية. هذا ما يدفع كبار الفقهاء المسلمين إلى التبرؤ من أعمال العنف التي تُنسب إلى الأحزاب السياسية الدينية، وهو، على ما نظن، ما دفع الشيخ محمد الغزالي للقول: «إن العقل الإسلامي، ومنذ قرون، به خلل ظاهر وخطير، ولا بد من علاج هذا الخلل...»، وهو يعني بذلك «انحراف أمتنا... وهو أخطر من الغزوة الثقافية الأجنبية»[2]. ويضيف الشيخ الغزالي: «لقد ضقت ذرعاً بأناس قليلي الفقه في القرآن، كثيري النظر في الأحاديث، يُصدرون الأحكام ويرسلون الفتاوى، فيزيدون الأمة بلبلة وحيرة... ولا زلتُ أحذّر الأمة من أقوام، اعتمادهم كله على مروّيات لا يعرفون مكانها من الكيان الإسلامي المستوعب لشؤون الحياة»[3]، وهو يعني بالأحكام والفتاوى، في صورة خاصة، تلك التي تُصدرها جماعات الإسلام السياسي حول قضايا التكفير، وهو لا يكتفي بمعارضة تلك

---

(1) الأزهر والنجف يجهدان دوماً للتمايز عن الأحزاب السياسية، وكذلك هي الحال مع شخصيات علمية، محمد باقر الصدر ميَّز نفسه عن الحزب الذي شارك، كما يقال، في تأسيسه، كذلك فعل محمد حسين فضل الله حيال حزب الله في لبنان، وعليه، فإن هناك مسافة تفصل الفقهاء عن قادة الأحزاب الدينية.

(2) الشيخ محمد الغزالي، «تطبيق الشريعة حل لأزمة الاستعمار التشريعي في بلادنا»، مجلة «منبر الحوار»، عدد ١٣ ـ ١٩٩، ص ص ١٦ ـ ١٧.

(3) مجلة «منبر الحوار»، مقالة فهمي هويدي عن الشيخ الغزالي، ص ١٢٣.

الفتاوى، بل يعارض، بجرأة، ظاهرَ نص الحديث النبوي: «لا يقتل مسلم في كافر» رغم صحة سنده، لأنه، برأيه، يخالف النص القرآني: «النفس بالنفس».

تأكيداً لفكرة التمايز هذه يقول رضوان السيد: «رجال الدين المسلمون التقليديون ينظرون إلى الإسلاميين الحزبيين بضيق واستغراب، ويخشى الجدِّيون منهم على الإسلام نفسه، نتيجة اعتبار مسألة السلطة السياسية المسألة الأساس في الإسلام». ويضيف قائلاً عن هؤلاء الحزبيين: «لا شك أنهم جدد على الاجتماع العربي... وتأتي جدتهم من طرائق استخدامهم النصوص الدينية، وطيِّهم الدنيا كلها تحت عباءة الدين»[1]. ويقول عن الفتاوى والأحكام، في مكان آخر: «نستطيع أن نقول، اجتهاداً، إن هذا أو ذاك أفضل من الناحية الإسلامية، لكن ليس من حقنا أن نقاتل المخطىء، أو نكفِّره»، ويستشهد بقول للإمام الشافعي: «رأيي صواب يحتمل الخطأ، ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب»[2]، إلى جانب الإسلام الفقهي والإسلام الإيديولوجي، هناك، ثالثاً، الإسلام العامي الذي يجسِّده الفكر الشعبي اليومي، وهو التربة الصالحة لنمو «حالات شعبية من الاعتقاد بتدخل الجن، واللجوء إلى الطلاسم وتحضير الأرواح، واستخدام السحر والنذور...»[3].

استناداً إلى هذا التمييز بين مستويات الإسلام الثلاثة، نقترح تسمية الظاهرة التي نحن بصددها بالأحزاب الإيديولوجية الإسلامية، وهي الوحيدة، دون المستويين الآخرين، الجديدة على هذا العالم العربي

---

(1) رضوان السيد، جريدة «النهار» اليومية، ٩/٤/١٩٩٣.
(2) رضوان السيد، مجلة «منبر الحوار»، عدد ١٣/١٩٨٩، ص ٦٨.
(3) وجيه كوثراني، ملف «مستقبل الأصولية في الوطن العربي»، م. س؛ ص ٢.

الإسلامي، لكن جدتها ترقى، لا إلى حسن البنّا وبداية القرن، ولا إلى سيد قطب أو أبو الأعلى المودودي، بل إلى الحركة الوهابية، وبداية مواجهة النفوذ الغربي، والتوسع الاستعماري، والغزو الرأسمالي. وهي، منذ ذاك التاريخ حتى اليوم، تمرّ بحالات من النهوض والتراجع استناداً إلى موازين القوى السياسية لا إلى غيرها، مستبعدين من العوامل المؤثرة، دور الفكر اليومي الشعبي، ودور الفكر الفقهي المتخصص؛ بمعنى أن نهوض الأحزاب الإيديولوجية الإسلامية غير مرتبط بسيادة الفكر الميتافيزيقي، ولا بمناخ الخرفات والأساطير، كما أنه غير مرتبط أيضاً، بمستوى تطور حقل البحث الفقهي في الأزهر أو النجف أو غيرها من المؤسسات الدينية الكبرى في الإسلام الحديث. ونحن نتفق في ذلك مع رضوان السيد في قوله: «فتعليل إقبال الناس على شعارات الإسلاميين غير المعقولة ليس تخلّفهم وأسطوريّتهم وميتافيزيقيتهم كما يزعم عزيز العظمة وصادق جلال العظم وآخرون»[1]. إننا نعتقد، بتعبير آخر، بأن البحث الجدّي عن أسباب نمو هذه الظاهرة ينبغي أن يتم على الصعيد السياسي، وإلا، فإن البحث عنها في مكان آخر محفوف بمخاطر الوقوع في لعبة الأحزاب الإيديولوجية الإسلامية ذاتها، التي تستنجد بالدين لتوفير الذرائع الإيديولوجية لشعاراتها؛ ذلك أن السلاح الإيديولوجي موجود على الدوام، إلا أن دوره ينحسر أو ينمو تبعاً للأوضاع السياسية، دون سواها، من أوضاع أكاديمية وثقافية وعلمية أخرى، وهذا ما يفسّر لنا جزئياً نمو هذه الظاهرة في أوساط الجامعيين، وبشكل خاص بين ذوي الاختصاصات العلمية. فالأسطورة هي خط الدفاع الأخير، هي

(١) ملف «مستقبل الأصولية في العالم العربي»، م. س؛ ص ٢٩.

الملجأ والملاذ حين يعجز العقل العملي عن حل المشاكل. وهي كامنة في العقل البشري، العقل اليومي العامي الشعبي، لا سيما في مجتمعاتنا، حيث لم تحسم نتيجة الصراع بين عقل العقل وعقل النص[1]، أي حيث لم تحصل القطيعة المعرفية بمعناها الإيجابي (أي التجاوز والاستيعاب)، بل استمرت تحصل عمليات نفي وقتل للآخر وعدم اعتراف بوجود الآخر، في إطار لعبة دموية تكرر نفسها منذ مئات السنين دون كلل.

كتاب «قضايا فكرية»، بعدده الخاص بالأصوليات الإسلامية، تناول أسباب صعود هذه الظاهرة، فأجمع عدد من المساهمين في هذا العدد، على الربط بين نمو الأحزاب الإيديولوجية الإسلامية، وبين جملة من الأسباب السياسية (الأوضاع المتردّية في العالم العربي، هزيمة حزيران، فشل المشروع النهضوي بنسخه المتعدّدة البطالة، الأزمة الاقتصادية، غياب الديموقراطية، التفاوت الصارخ بين الثروات النفطية الهائلة وتردّي الأوضاع الاجتماعية... إلخ)[2]. بعض الباحثين أحالوا الظاهرة لأسباب وعوامل نفسية (حيدر إبراهيم علي) وآخرون لفراغ إيديولوجي (حسن حماد).

لا شك أن شبكة معقّدة من الأسباب كانت وراء صعود هذه الظاهرة. إلا أن العوامل السياسية تبقى، في نهاية التحليل، هي المحدِّدة، وأن البحث خارجها عن تفسير هذا السر، هو نوع من الوقوع في خطة الاستدراج التي ترسمها الأحزاب الإيديولوجية

---

(١) راجع حول هذا المفهوم: خليل أحمد خليل في كتابه: «العقل في الإسلام»، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٣.

(٢) يمكن الاطلاع على بحوث السادة: محمود أمين العالم، العفيف الأخضر، غالي شكري، مجدي صالح، حسن حنفي وآخرون.

الإسلامية لخصومها، وهي خطة تهدف إلى جرهم لنقاش لاهوتي فقهي بديلاً عن النقاش السياسي، والباحثون، من خارج هذه الأحزاب، أقل مهارة في استخدام حقل العلوم الدينية لتسويغ أفكارهم غير الدينية، مما يجعلهم مهزومين سلفاً، أمام منطق لا يتورّع عن دفع الأمور إلى نهاياتها كلما أعوزته الحجة المنطقية، فيرفع سلاح الشريعة لتكفير مناقشيه.

ضحايا الوقوع في هذا الاستدراج كثر؛ حتى الباحثون الجدّيون ليسوا في منأى عن الوقوع في مثل هذه المصيدة. غالي شكري وضع بحثاً قيماً تحت عنوان: (مصر: فردوس «خير الأمم»)، تناول فيه ظاهرة «الأصولية» عموماً، في إطارها العالمي، وفي إطارها العربي ثم المصري، وانطلق من حقيقة أن هذه الظاهرة هي، في الأساس، سياسية. وعدَّد الأسباب البعيدة والقريبة، لكنه انتهى إلى القول، بما يشبه الاستنتاج: «الإسلام»، من زاوية اعترافه بالديانات الأخرى، هو الإيديولوجية العلمانية المغايرة تماماً لتعريف العلمنة الأوروبية، إيديولوجية التنوّع بتحرير الدين من الدولة واستقلاله عنها»[1]، ويعرف غالي شكري جيداً الجواب «الفقهي» النقيض من خلال ما جرى في معركة «الإسلام وأصول الحكم» لعلي عبد الرازق في مصر.

نصر حامد أبو زيد، باحث جدّي في قضايا التراث، وقد توصّل، عبر بحوثه، إلى جملة من الاستنتاجات الصحيحة، وهي موجعة، بسبب صحتها، للذين يستخدمون الدين مطية لطموحاتهم السياسية، وليس من قبيل «سوء حظ» الكاتب تعرّضه لما تعرض له، بل إن ذلك كان بسبب دمجه بين مستويي البحث: المستوى التراثي، والمستوى

(١) قضايا فكرية، م. س؛ ص ٢١٣.

السياسي للظاهرة الدينية، الأمر الذي جعل حراس الكهنوت الإسلامي، وحراس الأحزاب الإيديولوجية الإسلامية يجتمعون عليه، وذلك رغم، أو بسبب، محاولته اللاهوتية التي تتوسّل نبش قيم علمية من الدين، من أجل التدليل على «علمانية الإسلام»[1] والإسلام، كما قلنا، لا هو علماني ولا هو غير علماني، إنما هو إسلام. إنه دين. والأحزاب الإيديولوجية الإسلامية هي، بالدرجة الأولى، أحزاب، أي ذات طبيعة سياسية، بصرف النظر عن الإيديولوجية التي قد تكون إسلامية وقد لا تكون، وبالتالي، فإن السجال معها لا يبدأ من الدين واللاهوت والفقه، بل من السياسة، أي بالضبط من حيث بدأ نصر حامد أبو زيد: التمييز بين قدسية النص الديني وسياسة النص الحزبي وحزبيّته.

حسن حماد قدّم نموذجاً معكوساً للوقوع في هذا الاستدراج، وذلك حين انطلق من أوّلية العامل الثقافي على ما عداه من العوامل الأخرى، في قيام ظاهرة الأحزاب الإيديولوجية الإسلامية، التي نهضت، برأيه، نتيجة «الفراغ الإيديولوجي الذي خلّفه المشروع الناصري» (ولم ير ما خلّفه المشروع الناصري على الصعيد السياسي، وهذا هو الأهم)، ونتيجة «الخصوصية الثقافية للواقع العربي» (لا خصوصية الهزيمة والبترول وإخفاق النهضة...)، ونتيجة «تحديث بنية الواقع وعدم تحديث بنية الوعي» (وكان من الأصح القول بعدم تحديث الواقع أولاً، وبالتالي عدم تحديث سواه)[2]. لكن حسن حماد سرعان ما يتعثّر بكلامه ويناقض نفسه فيقول، إن «مشروع طه حسين

(١) نصر حامد أبو زيد، «قضايا فكرية»، ص ٣٩٩.
(٢) حسن حماد، «قضايا فكرية»، ص ص ٧٦ ـ ٧٧.

التنويري وجد مقاومة عنيفة من الواقع المتخلّف الذي لم يستوعب هذه الآراء»[١].

الانزلاق نحو تحميل الإيديولوجيا كامل المسؤولية، والوصول، بالتالي، إلى الاستنتاج بأن «المعركة مع قوى الفاشية الجديدة هي معركة ثقافية في المقام الأول» ـ كما يقرر د. حسن حماد[٢] ـ، هو نفسه الانزلاق نحو تبرئة الإيديولوجيا «من كل ما يُنسب إليها من دعاوى بعض الباحثين، الذين وجدوا جذوراً للفاشية لدى بعض الاتجاهات الفلسفية (عند نيتشه أو هيدغر وحتى عند هيغل)»[٣]. وهو، لكي يبرىء الإيديولوجيا الإسلامية من «فاشية» الأحزاب الإيديولوجية الإسلامية، ينظر إلى الفلسفة عموماً فيخرجها من حقل الصراعات جملة، ويرى أنها، أي الفلسفة، «تنحاز دائماً إلى الإنسان وليس إلى طبقة بعينها»، ثم يقرّر أن «من الخطأ الشديد» أن نعتقد أن المعركة مع الفاشية هي في المقام الأول معركة إيديولوجية» (مناقضاً في ذلك ما قرّره بصدد المعركة الثقافية)، كما يقرر أن هدف الفلسفة، في الوقت الراهن، «لا يمكن أن يكون تغيير الواقع أو تبديله»، بل «تثوير الوعي وتحديثه» (ولكن من أجل ماذا هذا التثوير والتحديث، أهو هدف بذاته، أم أنه وسيلة تثوير الواقع أي تغييره؟)، وينتهي به هذا الارتباك في الأحكام إلى أن يتناول قضية مغلوطة طرحها الفكر السلفي في القرن الماضي، نعني بها قضية الحداثة والأصالة، فيرفض القطيعة المعرفية مع التراث حفاظاً على التراث، مع أن السبيل الوحيد للحفاظ على التراث، هو قطيعة معرفية تعني تجاوزه واستيعابه في

---

(١) م. ن.
(٢) م. ن؛ ص ٧٧.
(٣) م. ن.

آن[1].

برهان غليون قرّر سلفاً عدم الدخول في المستوى السياسي من مستويات نقاش الظاهرة، ظاهرة الأحزاب الإيديولوجية الإسلامية، معتبراً أن «نقد المشروع الإسلامي السياسي والاجتماعي. . . مختلف عن بحثه الذي اقتصر على محاولة فهم وتفسير الحركة الإسلامية كظاهرة اجتماعية تاريخية. . .»[2].

من حق برهان غليون أن يحدّد هو حقل بحثه، أن يؤجل الخوض في الجانب السياسي، أن يباشر تشخيص الظاهرة، يحاول «فهمها وتفسيرها»، غير أننا نعتقد أن هذا الاختيار هو تعبير إيديولوجي عن زاوية الفهم والتفسير. فهو يعرض، في الجزء الأول من بحثه، «التفسيرات الجزئية: الأسباب والنتائج»، وفيه يطرح التساؤل التالي: (كيف أمكن للتاريخ أن «يخون نفسه»، وأن ينتج ما لم يكن في الحسبان، وكيف يمكن تفسير هذا «الشذوذ التاريخي». . .؟). وهو يعني بالشذوذ التاريخي وخيانة التاريخ لنفسه: قيام الحركات الإسلامية المعاصرة. وما يُلفت النظر في هذا الجزء الأول هو أن الآراء التي يعرضها، ثم ينتقدها في الجزء الثاني مصاغة بطريقة شديدة الالتباس، بحيث لا يعرف القارىء ما إذا كانت الآراء آراءه هو أم آراء سواه. والسؤال هذا عن «الشذوذ التاريخي»، هل هو سؤال العلوم الاجتماعية أم هو سؤال برهان غليون. أما أسباب نمو الظاهرة، بهذا الحجم «المثير للتساؤل»[3]، فهي، كما يعرضها، ثلاثة، أو هي ترقى إلى

---

(1) راجع مقالة د. حسن حماد في «قضايا فكرية» تحت عنوان: «دور الفلسفة في تحرير الوعي»، ص ٧٥.

(2) برهان غليون، «الاجتماع السياسي للحركة الإسلامية»، «قضايا فكرية»، ص ٣٥٦.

(3) م. ن.

فرضيات ثلاث تتداولها الأدبيات العربية: «الفرضية الأولى تعطي الأولوية للأسباب العقائدية وترتبط بالأزمة السياسية التي تعاني منها الدولة الحديثة»، و«تنطلق الفرضية الثانية من نظرة اجتماعية تربط بين نمو الحركة الإسلامية وتفاقم الأزمة المالية الاقتصادية في البلاد العربية»، أما الفرضية الثالثة فهي «تضع تنامي الحركة الإسلامية على أرضية الفكر الإسلامي نفسه... وترى بأن جوهر الموضوع كامن في بنية العقل العربي»[1]. بعد هذا العرض يعمد غليون إلى نقد ما يسميه «الأطروحات الوضعية» محمّلاً الجميع، باستثناء الأحزاب الإيديولوجية الإسلامية، مسؤولية قيام هذه الظاهرة، ثم يعرض وجهة نظره في أسباب نمو الظاهرة من زاوية «المقاربة التاريخية لعوامل المد الإسلامي»، فيرى «أن ما يثور ضده الإسلاميون، أو ما يعتقدون أنه سبب تقهقر الدين هو، بالضبط، تحديث العالم العربي بالمعنى الموضوعي للكلمة». هل يعني بذلك أن الإسلاميين ضد التحديث، فيلتقي بذلك مع الأطروحات الوضعية التي نقدها؟ أم يقصد، وهذا ما يقوله، بعد أسطر، إن استعارة النظم الغربية تحمل «خطر استلاب وفقدان سيادة؟» إنها الصياغة الملتبسة التي يتوارى خلفها موقف برهان غليون. ذلك أنه لم يقل لنا لماذا لم يشعر الإسلاميون بخطر الاستلاب هذا تحت الاحتلال التركي، وإذا كان الوجود التركي لا يمثل احتلالاً لأنه تجسيد لدولة الخلافة الإسلامية، فلماذا طالبوا ويطالبون بالعودة إلى منابع الإسلام الأولى، ومصادره الأولى (عصر النبي والخلفاء الراشدين)؟! أليس ذلك تعبيراً غير مباشر عن عدم إيمانهم بإسلامية الدولة التركية العثمانية؟!

مقاربة غليون «التاريخية» تسقط في ذروة التباسها الإيديولوجي،

---

(١) م. ن؛ ص ص ٣٥٨ ـ ٣٦٠.

حين ترى أن «الأصولية تؤسس في المجتمعات العربية، لأول مرة، وضعاً سياسياً داخلياً جديداً. . . تضع، لأول مرة، واحدية النخبة، ومن ثم الحزب الواحد، موضع التهديد»[1]. الخطأ الأول هنا، هو أن يدخل في إطار التقويم السياسي، لا في إطار فهم اجتماعي تاريخي للظاهرة وتفسيرها من ناحية؛ من ناحية ثانية، أليس البرنامج السياسي الذي تقدمه الأحزاب الإيديولوجية الإسلامية نسخة مقلوبة من الاستبداد السلطوي الذي تحدث عنه غليون؟

مع أن غليون قرَّر استبعاد المقاربة السياسية وأحالها إلى بحث آخر، إلا أنه لم يقترح إلا حلولاً سياسية. بعد كلامه على أهمية الأحزاب الإسلامية في قيام التعددية، يؤكد على أهميتها، مرة أخرى، في «تبنِّيها لمطالب ومطامح الأخلاقية السياسية والمواطنية ذاتها، بما في ذلك الحرية الأصيلة للفرد»[2]، وهو يعلم جيداً أن الحرية بمعناها المعجمي أو القرآني، لا تمتّ بصلة إلى الحرية التي بشّرت بها فلسفات عصور النهضة الأوروبية، وبعدها الثورة الفرنسية، كما يعلم جيداً كيف تمارس الحرية في ظل أنظمة الأحزاب الإيديولوجية، الماركسية والقومية والدينية؛ ولا يبرّر قوله هذا واقع أحد هذه الأحزاب في تونس[3]، لأن هذه الحالة السياسية الجزئية لا يصح تعميمها على سائر الحركات السياسية ذات المنشأ الإيديولوجي المشترك.

---

(١) برهان غليون، كتاب «قضايا فكرية»، م. س؛ ص ٣٦٧.
(٢) م. ن.
(٣) يورد غليون نصاً من وثائق «حركة النهضة التونسية»، يفيد بأن هذا الحزب أدرك المتغيرات الضرورية التي ينبغي أن يأخذها بالاعتبار، لكي يتحول إلى حزب سياسي كسائر الأحزاب.

في الهامش الثالث من هوامش بحثه يقول برهان غليون: «ظهرت الحركة الإسلامية في أواخر العشرينات، كدعوة لاسترداد الأرض المفقودة أو الأرض المغزوة بالمعنى العقائدي الحضاري السياسي». ملاحظتنا الأولى حول هذا القول إن الحركة هذه ظهرت أول مرة مع الوهّابية في القرن الماضي، كمحاولة للردّ على الغُزو الثقافي الحضاري الاستعماري الغربي وذلك بالتقوقع والتشرنق ورفض الآخر، تماماً كما هي الحال اليوم في برامج وشعارات ودوافع الأحزاب الإيديولوجية الإسلامية. ملاحظتنا الثانية، أن هذه الدعوة لاسترداد الأرض كان يمكن أن يطلقها أصحابها أيضاً في وجه الأتراك، وهم الغزاة بالمعنى العقائدي (لأنهم كسائر أسلافهم خرجوا عن أصول الدين، أو لأنهم، على الأقل، لا يمثلون الإسلام الحقيقي، حسب زعم جميع الأصوليات التي تنادي بالعودة إلى الأصول الأولى)، وبالمعنى الحضاري (لأن الأتراك لم يحكموا العالم العربي باسم حضارة لها دعائمها وخصوصياتها وإنجازاتها، بل إنهم لم يقدموا للمجتمعات التي حكموها أي قيم حضارية جديدة)، وبالمعنى السياسي (لأن استبدادهم لم يكن دونه استبداد)، لماذا إذن هذه الصحوة لاسترداد المفقود، طالما أن المفقود طال فقده؟ نستبق فنقول، إنها صحوة للمحافظة على سلطة ثقافية، لا لاسترداد شيء مفقود، وهذا ما سنعالجه الآن.

٣ ـ سلطة الإيديولوجيا

قلنا إنه ينبغي التمييز بين ثلاثة مستويات في الظاهرة الدينية. الأول هو المستوى الفلسفي الفكري الفقهي الاجتهادي، والثاني نقيضه، أي المستوى الشعبي العامي اليومي؛ والثالث هو المستوى السياسي..

وهو الذي يعنينا في المقام الأول.

إيديولوجيا المجتمعات ما قبل الرأسمالية هي إيديولوجيا ميتافيزيقية خراجية (حسب تعبير سمير أمين)[١]. لسنا الآن في معرض نقاش نظري لهذه البنية الإيديولوجية. ما يهمنا قوله في هذا الصدد، إن للإيديولوجيا عموماً، سلطة، بالمعنى الثقافي للكلمة، يمارسها «أصحابها» على عقول الناس وأشكال وعيهم مثلما تمارس الدولة سلطة سياسية على مصالح الناس ومصائرهم؛ غير أن الدولة تمارس سلطتها الثقافية، الإيديولوجية، من خلال ما يسمّيه ألتوسير الأجهزة الإيديولوجية للدولة، وهو يعدّد هذه الأجهزة على الشكل التالي: الجهاز الديني، الجهاز المدرسي، الجهاز العائلي، الجهاز القضائي، الجهاز السياسي، الجهاز النقابي، الجهاز الإعلامي، الجهاز الثقافي، وهي أجزة مستقلة عن جهاز الدولة القمعي، وهذا هو ما يمنحها تمايزاً عنه[٢].

هذه الأجهزة التي عدَّدها ألتوسير هي تلك المتوافرة في المجتمع الرأسمالي. قبل ذلك، لم يكن هناك مدرسة ولا جهاز قضائي، ولا نقابات ولا إعلام، ولم يكن لغير الشعر من الفنون دور ثقافي. إذ يمكن القول إن الأدلوجي (سنستخدم من الآن فصاعداً مصطلح أدلوجي الذي وضعه عبد الله العروي مع جميع مشتقاته، للتعبير عما عبَّرنا عنه منذ قليل «بصاحب» الإيديولوجيا[٣]، ونعني بذلك من تتجسَّد

(١) راجع كتابه: «نحو نظرية للثقافة»، معهد الإنماء العربي، بيروت، ١٩٨٩.

(٢) Althusser, Positions, ed. sociales, Paris, 1976, pp. 79-137.

(٣) عبد الله العروي، «مفهوم الإيديولوجيا»، دار الفارابي، ١٩٨٠. يقول العروي: «سأستعمل كلمة أدلوجة على وزن أفعولة وأحرّفها حسب قواعد العربية، وهكذا أقول أدلوجة ج. أداليج أو أدلوجات، أدلج إدلاجاً ودلّج تدليجاً وأدلوجي ج. أدلوجيون».

فيه منظومة الأفكار والتمثّلات الذهنية فيستعملها كداعية لها، ويروّج لها... إلخ). إن الأدلوجي في عصر ما قبل الرأسمالية هو، بامتياز، رجل الدين الذي كانت تجتمع في شخصه شخصيات عدّة: رجل الدين، المدرّس، القاضي، النقابي، الإعلامي، المثقف، ومن الممكن إضافة الطبيب، العالم، الحكيم... إلخ. وهو الذي كان يعلّم ويطبّب ويداوي الناس ويعالج مشاكلهم الاجتماعية. إنه، باختصار، محتكر الأدلوجة بكل معنى الاحتكار، وبالتالي، فإن حصّته من ممارسة السلطة كان كبيراً جداً، لأن جهاز الدولة، في نظام الدولة العلية، أو في زوايا الصوفيين في المغرب العربي، أو في سواهما، يتكوَّن، بالإضافة إلى السياسي، من مجموعة من المعاونين في طليعتهم رجل الدين.

بيد أن مهمة رجل الدين هذا لم تكن دينية فحسب، أي لم تكن مقتصرة على الهداية والتبشير، وبتعبير آخر، إنها لم تكن مهمة فقهية بمقدار ما كانت ذات طابع اجتماعي ثقافي عام. وبهذا المعنى لم يكن من الضروري أن يكون رجل الدين هذا فقيهاً ضليعاً متبحِّراً في علوم الدين، بل كان يمكنه الاكتفاء بما تيسَّر من هذا العلم، لكي يمارس دوره في وسط اجتماعي تسود فيه الأمية سيادة كاملة، ويعشش الجهل في العقول (والكلام دوماً عن مرحلة الحكم العثماني قبل بداية القرن التاسع عشر في مصر، وحتى مرحلة لاحقة ومتأخرة في بقية أجزاء العالم العربي، ما عدا لبنان). في ظل هذه الظروف، كانت مهمة رجل الدين أو وظيفته بمثابة امتياز لا على الصعيد الثقافي فحسب، بل على الصعيدين السياسي والمالي أيضاً، مما يجعل هذا الامتياز سبيلاً لممارسة السلطة بكل ما تعنيه الكلمة، أو على الأقل، لممارسة سلطة ثقافية أدلوجية شديدة الصلة الحميمة بسلطة الدولة.

في دراسته القيِّمة، وهي بعنوان: «كاتب السلطان»[1] يعرض الدكتور خالد زيادة لحالة العلماء أو العاملين في الحقل الديني في القرون الثلاثة الماضية. وهو يلاحظ «الدور الحاسم الذي لعبه العلماء، إبان قيام الدولة المملوكية»، ووحدة «مصالح العلماء مع مصالح التجار...» حيث كان العلماء هم «القيادة الأهلية والمدنية»[2].

من هم علماء الدين هؤلاء الذين يتحدث عنهم زيادة؟ هل هم الفقهاء أم الأدلوجيون السياسيون أم سواهم؟ إنهم كل هؤلاء معاً. ذلك أن العاملين في الوظائف ذات الطابع الديني والعلمي، كانوا يضمون في صفوفهم، إضافة إلى الفقهاء والمفتين «الخطباء والأئمة والمدرّسين... والمؤذنين والقرّاء والوعّاظ... والشهود والوكلاء والقضاة، وخَدَمة المساجد والمدارس ومسؤولي الأوقاف، بحيث يبلغ عددهم المئات في كل مدينة»[3].

في ظل غياب الكهنوت الإسلامي، كان هذا النظام، الذي يخضع لتراتبية ضمنية، يشكل الإطار البديل. وهو ككل إطار، يقوم على عوامل وعناصر تنحو على الدوام إلى تأمين حصانة ذاتية، وتميل هذه الحصانة لتحويل الإطار إلى كيان مغلق يصعب الدخول إليه إلاّ ضمن شروط تشتد وتصعب كلما تصلّب عود هذه الأطر. وهكذا يصبح الدخول في سلك العلماء يتطلّب أن يكون المرشّح لوظيفة دينية من عائلات اختصت بذلك. هذا يعني أن الوظيفة تتحول، مع الوقت، إلى نوع من الامتياز يجرّ امتيازات، الأمر الذي حوّل «العلم

---

(1) خالد زيادة، «كاتب السلطان»، دار رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩١.
(2) م. ن؛ ص ٣٦.
(3) م. ن؛ ص ٦٥.

والوظائف الدينية والشرعية إلى باب للارتزاق...»، وجعل «مجموع الذين يقومون بخدمة مسجدٍ ما من أئمة ومؤذنين وقومة كالمرتزقة»[(١)]، وكان من الطبيعي أن يؤدي نفوذ العلماء وتراكم الثروات بين أيديهم إلى تعزيز التحالف الوطيد، «بين العلماء من جهة، وأمراء المماليك (في مصر) من جهة ثانية»[(٢)]؛ وقد كان هذا التحالف وراء «استحواذ كبار العلماء على التزام الأرض في البلاد، أي في الأرياف، فراكموا الثروات وزادوا من نفوذهم الأهلي، فضلاً عن اتساع سلطاتهم الشرعية والقضائية»[(٣)].

هذه الصورة عن وضع العاملين في حقل الوظائف الدينية ليست سوى صورة وصفية، لا تحمل موقفاً من هذه الوظائف ولا من العاملين فيها، وهي صورة واقعية يدل عليها ما آلت إليه امتدادات هذه الظاهرة في المرحلة الراهنة، وتؤكدها شهادات من عاصروها منذ عصور خلت، ومن المفيد أن نستعين بهذه الشهادة للجبرتي من كتابه «تاريخ عجائب الآثار». يقول الجبرتي عن هؤلاء:

> «افتتنوا بالدنيا وهجروا مذاكرة المسائل ومدارسة العلم إلا بمقدار حفظ الناموس مع ترك العمل بالكلية، وصار بيت أحدهم مثل بيت أحد الأمراء الألوف الأقدمين. واتخذوا الخدم والمقدمين والأعوان، وأجروا الحبس والتعذير والضرب بالفلقة والكرابيج، واستخدموا كتبة الأقباط وقطاع الجرائم في الإرساليات للبلاد، وصارت لهم

---

(١) م. ن؛ ص ٦٦.
(٢) م. ن؛ ص ص ١٠٥ ـ ١٠٦.
(٣) م. ن؛ ص ١٠٩ ـ ١١٠. راجع أيضاً د. مجدي صالح، كتاب «قضايا فكرية»، ص ص ٣٠٦ ـ ٣١٩.

استعجالات وتحذيرات وإنذارات عن تأخر المطلوب مع عدم سماع شكاوى الفلاحين... وصار ديدنهم واجتماعهم ذكر الأمور الدنيوية والحصص والالتزام وحساب الميري والتشكّي والتنجي مع الأقباط، واستدعاء عظمائهم في جمعياتهم وولائمهم...»[1].

على هذه الحال كان العاملون في حقل الوظائف الدينية، حين أتت موجة الاحتكاك بالغرب، وتولّى **محمد علي باشا** عملية تحديث المجتمع المصري، واتسع طموحه ليشمل بلاد الشام. كان أول إجراءات **محمد علي** موجهاً ضد أصحاب الامتيازات من المماليك ومن طبقة موظفي الحقل الديني. فماذا عسى أن تكون ردة فعلهم؟!

ردّة الفعل الأولى على الوجود الفرنسي كانت مرتبكة، لكنها انتهت، إلى موافقة العلماء على المشاركة في هيئة شكّلها الفرنسيون وسمّوها الديوان، وبرّر العلماء المشاركون تعاونهم بالقول:

«وبعضهم رأى أن ذلك لا يخل بالدين إذ هو مكره، وربما ترتب على عدم الامتثال الضرر»[2].

يلاحظ **إدوار سعيد**، في وصف تلك المرحلة، أن **نابليون بونابرت**، أدرك مبكراً أهمية تعاونه مع العلماء، وذلك بغية تفادي معركة من ثلاث معارك، كانت مفروضة عليه، في غزو مصر: «الأولى ضد إنكلترا، الثانية ضد الباب العالي العثماني، الثالثة، وهي أكثرها

---

(١) **الجبرتي**، «تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار»، ٣ أجزاء، بيروت، دار الجيل، (د. ت)، ج ٢، ص ٢١٩.
(٢) م. ن؛ ج ٢، ص ٢٠٤.

صعوبة، ضد المسلمين»[1]، ولهذا «حاول أن يجعل الأئمة والقضاة ورجال الإفتاء والعلماء يؤولون القرآن بما يخدم الجيش العظيم، وتحقيقاً لهذا الغرض، دعي أساتذة الأزهر العلماء الستون إلى مجلسه... وسرعان ما بدا سكان القاهرة وكأنهم فقدوا ريبتهم بالمحتلين...»[2].

مع **محمد علي باشا** أخذ الموقف يتبدَّل، رغم اختياره واحداً منهم لترؤس بعثته العلمية الأولى إلى فرنسا، عنينا به **رفاعة الطهطاوي**. تفسير هذا التبدل هو التالي: **نابليون** لم يضع نصب عينيه بناء دولة حديثة في مصر. كان همه الأساسي محاصرة الإنكليز، في إطار التنافس الرأسمالي على السيطرة. ولهذا لم يتناقض دور العلماء مع دوره، وبقي لهم وعليهم أن يلعبوا الدور الوسيط إياه الذي كانوا يلعبونه في ظل العثمانيين، نعني به قيادة المجتمع الأهلي، المدنية والثقافية والاجتماعية، أي ممارسة سلطة إيديولوجية كاملة، كان حفاظهم عليها ثمناً لتعاونهم مع الفرنسيين. أما **محمد علي باشا**، فقد أراد أن يبني دولة على غير تلك الأسس المملوكية العثمانية السابقة، فاعتمد سياسة هدفت ـ كما يوضح د. **زيادة** ـ إلى «إقامة إدارة مركزية تمسك بالشؤون العسكرية والاقتصادية كافة، مما استدعى تنفيذ السياسة القاضية بتقليص نفوذ العلماء ورجال الدين الذين جُرِّدوا من امتيازاتهم في مجالي القضاء والأوقاف»[3]، وفي مجال الالتزام أيضاً. ويضيف د. زيادة في هذا الصدد: «فقد خسروا مصادر رزقهم كما

(١ و٢) نصوص من الجبرتي أوردها ادوار سعيد في كتابه: «الاستشراق»، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط٢ .، ص ص ١٠٨ ـ ١٠٩.

(٣) خالد زيادة، م. س؛ ص ١٣٠.

فقدوا نفوذهم المعنوي وانهار دورهم في التوسط والشفاعة...»[١].

في بلاد الشام كانت الحالة مختلفة تمام الاختلاف. فقد تعرّض العلماء، من جانب حكم إبراهيم باشا، للإجراءات ذاتها التي فُرضت عليهم في مصر، وبعد رحيل إبراهيم باشا، أعادت الحكومة العثمانية إليهم امتيازاتهم مضاعفة[٢]. إلا أن ذلك قد ترافق مع إجراءات التحديث العثمانية (خط همايون، خط كلخانة...)، وقد صاغ العلماء موقفاً شديد الوضوح: ناصروا الدولة العثمانية ضد خصومها، فأسّسوا بالتالي لذلك الموقف المؤيد لاستمرار دولة الخلافة لاحقاً، نظراً لكونها الحامية الفعلية لامتيازاتهم ضد رياح التغيير التي هبَّت من الخارج، إلا أنهم عارضوا بوضوح سياسة التحديث التي فرضت على الباب العالي، فلم يوافقوا، لا على انتزاع امتيازاتهم، ولا على إعطاء هذه الامتيازات لسواهم. عارضوا استقدام المطبعة، وقفوا ضد تطبيق المساواة بين أبناء الطوائف المختلفة، شاركوا في تيار سرّي يناهض السلطان عبد المجيد ويهدف للإطاحة به، اتخذوا مواقف ضد الفلاحين[٣].

الاعتراض على المطبعة، بصفتها «مخلوقاً غريباً»، هو التجسيد النموذجي لموقف موظّفي الحقل الديني من كل قضايا التغيير التي هبَّت رياحها في القرن الماضي. المطبعة هي الآلة السحرية الجهنّمية التي ستمكن المجتمع الحديث من تعميم الثقافة وجعلها ميسورة متوافرة، وهي، بالتالي، التي ستحرم هؤلاء الموظفين من احتكار القراءة والكتابة، أي احتكار الإمساك بالنص القرآني، أي بعلم

(١) م. ن؛ ص ١٣١.
(٢) م. ن.
(٣) راجع خالد زيادة، م. س؛ ص ص ١٣٢ ـ ١٣٩.

العلوم. إنها، بامتياز، القاضية قضاءً مبرماً على امتيازاتهم الإيديولوجية ـ الثقافية ـ السياسية. وبحسِّهم السليم وحده حدس هؤلاء الموظفون مصيرهم المرتقب على يد هذه الآلة الجهنمية التي اسمها مطبعة، فعارضوها. لا لكونها غربية المصدر والهوية، ولا لكونها غريبة على الإسلام كما يحلو لهم أن يدَّعوا؛ بل لكونها تهديداً مباشراً لسلطتهم الأدلوجية. هكذا يمكن أن نفهم موقف سلفيات القرن الماضي، التي تمثلها الوهابية أفضل تمثيل، والتي رأت جميعها ما كانت عليه أحوال العالم العربي من جهل وتخلف، ورأت الغرب قادماً لاستعمار الشرق تحت راية تحريره من انحطاطه، فكان عليهم أن يقفوا من الوجه الاستعماري للغرب موقفاً صلباً، إلا أنهم لم يجدوا طريقة يتحصّنون فيها ضد هذا الاستعمار، إلا بالتقوقع والانغلاق والانكفاء إلى الذات، والتشرنق، ما جعل موقفهم من المستعمر نوعاً من الدفاع عن السبات العميق الذي كانت تغرق فيه أمتنا منذ قرون خلت.

إنه الخوف على الامتيازات إذن، لأن «إرساء الدولة على أساس دستوري، يستتبع نقل مصدر السلطات والتشريع ومرجع الولاء والانتماء، من الأسرة الحاكمة إلى الشعب...»[١]. لهذا وقف موظفو الحقل الديني ضد الإصلاحات العثمانية، لأنهم رأوا فيها سبيلاً «لإزاحة المؤسسة الدينية عن موقع الصدارة في ميادين التربية والفكر والقضاء وإزاحة بضاعتها العقلية معها»[٢].

(١) فالح عبد الجبار، «النزعة القومية العربية والإسلام»، كتاب «قضايا فكرية»، م. س؛ ص ٣٣٤.

(٢) عزيز العظمة، «الدين والدنيا في الواقع العربي»، كتاب «قضايا فكرية»، م. س؛ ص ٣٥٠.

سؤال يطرح نفسه في مواجهة هذا التحليل: إذا صحّ تفسير الظاهرة على أساس معطيات القرن الماضي، فهل يصح استعادة هذا التفسير وإسقاطه على القرن الحالي؟

ظاهرة الإسلام السياسي بدأت، في الحقيقة، خلال القرن الماضي للرد على التحدي الغربي، وجسّدها في حينه كل من **الأفغاني**، **محمد عبده**، رشيد رضا، وكل من الحركات: الوهابية والسنوسية والمهدية، إضافة إلى تفرّعات ومريدين نسجوا على منوال المؤسس، أي مؤسس، مع تعديلات واجتهادات. المرحلة الثانية بدأت مع حركة الإخوان المسلمين وحسن البنّا وانتهت في الخمسينات. الثالثة ظهرت في أواخر السبعينات ولا تزال مستمرة.

المرحلة الأولى حاولت أن تجابه الغزو، على كل صعيد، ولا سيما الصعيد الثقافي. غير أن الثقافة الغربية اخترقت كيان الأمة العربية، بفعل قوة تلك الثقافة وهشاشة وضع هذه الأمة. جاءت المرحلة الثانية لتواجه مهمة بناء الدولة الحديثة، دولة الاستقلال، غير أن قوة الحركة القومية في حينه والنهوض العارم للطبقات البرجوازية وانهيار الدولة العثمانية، كل هذا وضع الأحزاب الإيديولوجية الإسلامية في موقع الدفاع، إلى أن انهارت الدولة القومية بكل متفرعاتها وشعاراتها، مما أفسح في المجال لمعاودة الإسلام السياسي نشاطه مجدداً، مقدماً نفسه البديل الإيديولوجي والسياسي على السواء.

الخيط الجامع بين الحركة الوهّابية وآخر تنظيم سياسي إسلامي مروراً بكل شرائح الأحزاب الإيديولوجية، هو انطلاقها من الاعتقاد بأن أسباب تأخرنا وتخلّفنا إنما تعود إلى عوامل خارجية. من هولاكو وتيمورلانك، إلى حرب الخليج مروراً بالصليبيين ونابليون والانتداب

والحربين العالميتين ووعد بلفور، مما يعني أن جميع هذه التيارات تفكر بعقل واحد، تشاركها في ذلك أحزاب غير دينية، من حيث الشكل، ومن أولى خصائص هذا العقل أنه يفسر التاريخ بالمؤامرة، ويهمل إهمالاً كاملاً الأسباب الموضوعية البنيوية الداخلية. هذه الحركات هي إذن سليلة عقل واحد، وإن اختلفت الأطر والأشكال التنظيمية، هذا من ناحية.

من ناحية ثانية، قدَّمت هذه الحركات السياسية برنامجاً يكاد يكون واحداً: العودة إلى المنابع الأولى للإسلام (الوهابية ومتفرعاتها. . .)، الإسلام هو الحل (الأحزاب الإيديولوجية الإسلامية المعاصرة). وفي الحالتين، لم يتجاوز الشعار حدود الشحنة الإيديولوجية التعبوية التي لا تؤول إلا إلى تعصّب شوفيني لا يرشح منه أي أثر لبرنامج ملموس. وحيث تمكنت هذه الحركات من «تطبيق» أفكارها[1] وصلت إلى مكان واحد: الانغلاق والتشرنق، مكرّرة لعبة النعامة والرمل (آلت تجربة الوهابية إلى قيام النظام السعودي الحالي، وهو سليل النظام إياه الذي أسسه محمد بن عبد الوهاب المرشد الروحي لذاك النظام وعبد العزيز بن آل سعود القائد السياسي، ولم تختلف تجربة السنوسية ولا المهدية اختلافاً نوعياً). وتفسير ذلك يكمن في أن التحدي الذي طرحه الغرب علينا، ولا يزال يطرحه، وإن بصيغ مختلفة، هو: كيف يمكن أن ننقل مجتمعاتنا من مرحلة الهيمنة الإيديولوجية إلى مرحلة الهيمنة الاقتصادية، أي ممّا قبل الرأسمالية إلى الرأسمالية. ولم يلق

---

(١) الأدلوجة التي تقول بتطبيق الأفكار، هي التي إذا لاحظت تعارضاً بين الفكر والواقع، ترى الخطأ في الواقع لا في الأفكار، فتحاول أن تغيّره ليتطابق مع ما في مخيّلته، وهذا ما تتميّز به الأحزاب الإيديولوجية جميعاً إسلامية وغير إسلامية.

هذا التحدّي إلا جواباً واحداً: الإحجام عن مهمة التحويل الرأسمالي في بنى المجتمع في وقت كانت الرأسمالية تتغلغل في شرايين بلادنا على طريقتها وبناء لآليات ليس لنا خيار فيها. إن أمتنا لا تزال تئن من وطأة السؤال الأصلي: هل ندخل المرحلة الرأسمالية، وهل نعترف بها، بينما قطعت الحضارة الرأسمالية شوطاً بعيداً في طرح أسئلتها على نفسها وعلى البشرية: إنهم يتحدثون عن الجيل الثالث أو الرابع من الرأسمالية، منطق هذه الحركات إزاء هذا التحدي هو، إذن، رفض التحدي وعدم الاعتراف به.

ربما كان من سوء حظ مجتمعات ما قبل الرأسمالية، لا سيما في منطقتنا العربية الإسلامية، إنها، وهي في ذروة ممانعتها، أي في غمرة بحثها عن مسوّغات للتملّص من هذا التحدي، أو للردّ عليه «بالتكوُّر» لا بالتطور، حسب لغة سمير أمين، وجدت نفسها أمام ما يشجعها على هذا السلوك التملّصي، الرفضي، التكوّري، وذلك بعد قيام النظام الاشتراكي بقيادة الاتحاد السوفياتي. والحقيقة أن التجربة السوفياتية كان لها الفضل الأكبر في نقل كل بلدان العالم الثالث من مرحلة الانتداب والاستعمار المباشر، إلى مرحلة الاستقلال والدولة الوطنية، إضافة إلى «فضائل أخرى»، إلا أن بعض القوى السياسية قرأت التجربة الاشتراكية على طريقتها، وربما قرأتها بالمقلوب، فوجدت فيها ما يعزّز عدم الاعتراف بحقيقة النظام الرأسمالي التاريخي ولا بكونه أمراً واقعاً، ذلك أن التجربة الاشتراكية تعاملت مع الرأسمالية بصفتها ما «قبل التاريخ الحقيقي» للبشرية (الاشتراكية هي بداية التاريخ الحقيقي حسب تعبير ماركس)، مما شجّع على البحث عن تاريخ آخر للبشرية غير التاريخ الواقعي، عن تاريخ متخيّل مأمول، تاريخ ترسمه العقول والإيديولوجيات بديلاً عن ذاك الذي ترسمه الوقائع

والصراعات التحتية، غير أن خطأ الأحزاب الإيديولوجية غير الماركسية كان أكبر من سواه، لأن تخطي التاريخ باتجاه المستقبل أمر ممكن عقلياً، أما فرملة التاريخ للعودة به إلى الوراء فهو من باب الغلو في المستحيلات، وهو ما وقعت فيه الأحزاب الإيديولوجية الإسلامية.

ما يعزّز اقتناعنا بانتماء هذه الحركات السياسية إلى سلالة واحدة، تقوم على رفض التاريخ الواقعي وعلى التكوُّر، اعتقاداً منها أن عدم الإقرار بوجود الشيء سبيل للقضاء عليه، وعدم الاعتراف به يلغيه، هو أنها، جميعها، تعاملت مع الواقع من خلال ثنائيات وتناقضات تناحرية لا حلّ لها إلا بإلغاء بعضها البعض، مستبعدة أي تفاعل بين هذه الثنائيات، دافعة الأمور إذن نحو الصدام الحتمي، ومن ثنائياتها هذه: الشرق ـ الغرب، العلمانية ـ الإسلام، الإيمان ـ الإلحاد، الجاهلية ـ الإسلام، الأصالة ـ الحداثة، التراث ـ الحداثة.

إن وضع هذه الثنائيات في موضع التناقض التناحري لم يكن من فعل الفقهاء والمجتهدين، بل من فعل الأحزاب السياسية، فجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده تعاملا مع الغرب بانفتاح لا مثيل له، على خلاف سلوك من حمل الراية بعدهم من المصلحين، بل إننا نلاحظ مع الذين لاحظوا، أن حركة الإصلاح الديني تدرّجت، من حيث مستواها الفكري ومن حيث انفتاحها على الرأي الآخر تدرّجاً سلبياً. يقول حسن حنفي: «حاول الإصلاح الديني منذ الأفغاني إحياء العقائد في قلوب الناس وتثوير الدين. . . بعد فشل الثورة العرابية، ارتد الإصلاح الديني محافظاً إلى النصف عند محمد عبده. . . وبعد نجاح الثورة الكمالية في تركيا، ارتدّت الحركة الإصلاحية إلى

المحافظة نصفاً آخر عند رشيد رضا»[١]. ويستمر هذا التدرج بعد ذلك عبر حسن البنّا وسيد قطب، لا سيما في كتابه «معالم في الطريق» وهو كتاب «يقوم على تكفير المجتمع واستحالة المصالحة بين الله والطاغوت»، أي بين الثنائيات التناحرية، إلا بالقضاء على بعضها بعضاً[٢].

على الجانب الآخر من عملية مواجهة الغرب والحداثة، ارتكبت حركة الإصلاح خطأً من الصنف ذاته، بل هو الوجه المقلوب من خطأ الحركات السياسية الإسلامية، وذلك حين وقف أنصار الحداثة ينشدون نهضة على غرار نهضة الغرب، حيث لم يكتفوا باستلهامها، بل راحوا يحاولون نقلها حرفياً فوقعوا في ما يشبه الأصولية من حيث عودتهم إلى نص جاهز، ورغبتهم في «تطبيق» هذا النص على واقعهم. تلك كانت حالة الاتجاه الليبرالي، وحالة الاتجاه الماركسي الاشتراكي من بعده. هذه الظاهرة شكلت حليفاً لحركات الإسلام السياسي، ومشجعاً لها على المضي بثنائياته حتى نهاياتها الصدامية،

(١) حسن حنفي، «الحاكمية تتحدى»، كتاب «قضايا فكرية»، م. س؛ ص ص ٤٥٨ ـ ٤٥٩.

(٢) م. ن؛ يشارك حنفي في هذا الرأي كل من العفيف الأخضر، م. ن؛ ص ٤٠، حيث يقول: «سيكون الانطواء على الهوية التقليدية أقوى عند رشيد رضا منه عند الأفغاني وعبده، وعند البنّا منه عند رضا، وعند المودودي النبهاني وقطب منه عند البنّا، أما عند الأصوليين المعاصرين، فقد أصبح هاذياً». كما يشاركه الرأي أيضاً فالح عبد الجبار، م. ن؛ ص ٣٣٦ حيث يقول: «رشيد رضا يشكل نكوصاً عن أستاذه عبده»، ويقول: «الحركات الإسلامية الجديدة. . . تعمل على مستوى من الوعي الفكري أدنى حقاً» من أسلافها، ص ٣٤١. راجع أيضاً رفعت السعيد، م. ن؛ ص ص ١٦١ ـ ١٧٠.

وهي التي لعبت دوراً كبيراً في ترسيخ لغة القضاء على الآخر واستحالة التعايش، حين قررت انحيازها للطرف النقيض من طرفي المانوية في الأصولية السياسية الإسلامية. وهكذا يمكن القول، إن الفكر العربي استجاب لطروحات الأصولية من حيث لا يدري، وشكل لها حافزاً وتغطية وتبريراً لاستمرارها. فالنزعة الشرقية عند هؤلاء لا تبرّرها إلاّ نزعة غربية عند أولئك، والتمسّك بالتراث عند هؤلاء لا يعزّزه إلاّ اللهاث وراء حداثة مسقطة غربية المصدر عند أولئك. ربما كان ذلك وراء الحكم الذي وضعه العفيف الأخضر حين لاحظ «محافظة ولاتاريخية الفكر العربي الأصولي والعلماني، اليميني واليساري حتى الآن».

إن تحديد أطر الصراع الفكري بين خصمين من الطينة ذاتها (الطينة اللاتاريخية)، هو الذي أدّى إلى تجدّد اللعبة بالأدوات ذاتها: اتهام العقل الأصولي، من جانب خصومه بالتحجّر، واتهام أنصار الحداثة، من جانب خصومهم، بالعمالة للغرب؛ هروب من جانب هؤلاء إلى الأمام، ومن جانب أولئك إلى الوراء، هروب نحو المستقبل أو نحو الماضي، ويغيب عن النقاش حاضرنا وواقعنا. هذه الآلية في الصراع بين الفريقين لم تؤدِّ ولن تؤدي إلى التجاوز والتخطّي، ولن تؤول إلى فعلٍ نهضوي حقيقي ولا إلى بلوغ حداثة، لأنها ليست سوى تكرار، يحافظ على رتابته؛ بل يرعى هذه الرتابة، نزوع كل فريق إلى إلغاء الآخر، دون أن تتوفّر الشروط المادية الضرورية لإحداث النقلة النوعية في الفكر والمجتمع. لذلك، تنبعث الأدلوجة من كمونها كلما ضعف خصمها، لتعاود المطالبة بسلطة مهدَّدة أو بسلطة ضائعة.

٤ ـ الديموقراطية والعدالة

إذا كانت الظاهرة التي نحن بصددها ظاهرة سياسية، في الأساس، فإن محاكمتها أو نقدها أو تحليلها ينبغي أن يبدأ من برنامجها.

الحقيقة أن الأحزاب السياسية الإسلامية تمكّنت مرتين من الوصول إلى السلطة في العصر الحديث. الأولى كانت أيام الوهابية والسنوسية والمهدية، أما الثانية فكانت تجربة الجمهورية الإسلامية في إيران، وبين هاتين التجربتين اقتصرت البرامج الاقتصادية على ما وضعه السيد محمد باقر الصدر في كتابه «اقتصادنا» وعلى اجتهادات وتأويلات أخرى استلهمت هذا الكتاب.

التجربة الأولى، في القرن الماضي، اكتفت بإعادة النظر بالملكية، فأقامت نوعاً من الملكية الجماعية (المهدية، الطرق الصوفية)، أي أنها انتزعت سلطة القرار ونقلته من يد الحاكم الفرد إلى يد إدارة جماعية، في حين أن التجربة الرأسمالية غيّرت تغييراً جذرياً في مسألة الملكية وجعلت الملكية الخاصة أمراً مقدساً وأساساً في بناء علاقات إنتاج جديدة. وبهذا المعنى فإن تجربة الأحزاب الإسلامية الأولى لم تعمل على تغيير في طبيعة علاقات الإنتاج بل قصرت عملها على تغيير الحاكم، ولهذا لم تتوصل إلى إيجاد حل للمعضلة الاقتصادية وباتت محكومة بالاصطدام بحدودها التاريخية وبالفشل الحتمي.

التجربة الإيرانية من جانبها، انطلقت من رفض الرأسمالية وعدم الاعتراف بها، مستفيدة إلى حد بعيد من التجربة السوفياتية، مستلهمة محاولات فقهية للتوفيق بين علوم الاقتصاد الحديثة وبين النصوص

الدينية، فتحدثت عما أسمته الاقتصاد الإسلامي[1]، وهو يقوم على أسس نظرية لا تختلف عما هو متوفّر جزئياً في أسس الاقتصاد الرأسمالي (ما يتعلق بالحرية والمبادرة الحرة)، وجزئياً أيضاً في أسس الاقتصاد الاشتراكي (ما يتعلق بالعدالة ومحاربة الاستغلال...)، وهو متوافر كلياً في الأسس الاقتصادية الانتقائية التي قامت عليها دول العالم الثالث (الأنظمة التقدمية، التحررية، الاشتراكية، أنظمة حركات التحرر على اختلافها) مما يجعل النظام الاقتصادي الإسلامي محكوماً بما آل إليه نظيره في كل مكان من العالمين الثاني والثالث خلال النصف الثاني من القرن العشرين؛ أي أن ما يسمى حلاً للمعضلة الاقتصادية بواسطة ما يسمى «الاقتصاد الإسلامي» ليس سوى استبدال لفظي (الإسلامي بدل الوطني أو الاشتراكي أو القومي أو غير ذلك)، وأن البشرية ما تزال مطالبة بالبحث عن نمط اقتصادي بديل عن الرأسمالية، وأن الطمأنينة «الإسلامية» و«الاشتراكية» من قبلها إلى

(١) يقوم اقتصاد إيران على الأسس التالية، حسب العلامة محمد حسين البهشتي: توفير الحاجات الأساسية للجميع، توفير فرص العمل وإمكاناته للجميع، توفير الحرية في اختيار العمل، منع الإضرار بالغير والاحتكار والربا، منع الإسراف والتبذير في الثروة الوطنية، الاستفادة من العلوم والفنون، منع تسلط الاقتصاد الأجنبي على الاقتصاد الوطني، التأكيد على مضاعفة الإنتاج الزراعي والحيواني. راجع: محمد حسين البهشتي، «بحث في أبعاد النظرية الاقتصادية الإسلامية»، دار الحق، بيروت، ١٩٩٣.
الكلام عن اقتصاد إسلامي ينطوي على كثير من الوهم فالاقتصاد المهيمن اليوم في العالم هو الاقتصاد الرأسمالي، وتجري محاولات للبحث عن بدائل كان أهمها ما صاغه ماركس واستلهمته التجارب المعادية للإمبريالية ومنها التجربة الإيرانية. راجع «قضايا فكرية»، مقالة د. سعد الدين حافظ، ص ص ٤١٥ ـ ٤١٩.

صحة الحل ونهائيته ليست سوى كلام أدلوجي.

على العيد السياسي تبرر القضية بمزيد من الوضوح. فالرأسمالية تجاوزت الأنظمة الاستبدادية مستبدلة إيّاها بالديموقراطية. وعليه، فإن معيار الحداثة في النظم السياسية القائمة متعلق إلى حد كبير بموقفها من الحريات العامة ومن حق التعاقب على السلطة. وأمامنا نصوص وتجارب تفيدنا في تحليل الظاهرة.

في محاضرة ألقاها الشيخ محمد مهدي شمس الدين، نائب رئيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى في لبنان[١]، عرض فضيلته مفهوم «السلام الداخلي» بديلاً عن الصراعات التناحرية بين القوى السياسية المختلفة على أسس إيديولوجية. واعتبر السلام الداخلي مدخلاً وحيداً لتأمين أسس «الممانعة» والتحصّن ضد الاستسلام للنظام العالمي الجديد. ولا شك أن مفهوم السلام الداخلي، يشكل خطوة هامة ومتقدمة على صعيد الفكر السياسي عموماً والإسلامي خصوصاً لأنه ينطلق من مبدأ الاعتراف بالآخر، ومن التفاعل بدل التناحر، ومن الاعتقاد بنسبية الحقائق، وقد قدّم الشواهد على ذلك من تجارب ملموسة في العالمين العربي والإسلامي، حيث لم تؤدّ تجارب الأنظمة والمعارضة، الإسلامية وغير الإسلامية، إلى غير التفتت الداخلي، وهذا ما يريده النظام العالمي الجديد.

إننا نعتقد أن مثل هذا المفهوم يمكن أن يشكّل مدخلاً لعلاقات سياسية جديدة بين أطراف السلطة وأطراف المعارضة، ثم بين أطراف المعارضة فيما بينها. ذلك أن الديموقراطية هي مفتاح الاعتراف

(١) كانت المحاضرة بدعوة من «منتدى الفكر والثقافة» ـ صيدا، وهي بعنوان: «الإسلام والنظام العالمي الجديد»، تاريخ ١٤/٦/١٩٩٢، الصحف.

المتبادل. هنا يطرح سؤال الديموقراطية والحرية على الأحزاب السياسية الإسلامية. ماذا يكون الجواب؟

معظم هذه الأحزاب تجيب عن هذا بقداسة نصها، وعليه تقيم الفتاوى. والحقيقة أن الكلام عن تقديس النص الأصلي، من جانب هذه الأحزاب ليس سوى تدنيس للنص من خلال تسييسه؛ كما أنها لا تريد، فيما تقوله، تقديس النص الأصلي حقاً، بل تريد تقديس نصها هي، مستخدمة في ذلك لعبة لغوية منطقية خلاصتها سحب القداسة من النص الأصلي، وهو القرآن، إلى النصوص الثانوية، وهي الاجتهادات والتأويلات التي وضعها الأئمة والفقهاء وصولاً إلى تلك التي يضعها من ينصِّبون أنفسهم أئمة وفقهاء[1]. وبهذا تكون الدعوة «إلى سلطة النصوص وهيمنتها ومرجعيتها الشاملة هي في حقيقتها دعوة إلى سلطة عقول بشرية تتأثر بحق التفسير والتأويل».

إن الكلام عن قداسة النص، هو إذن، بمعناه السياسي، تمويه على نوع من التسلط البشري يمارسه قادة سياسيون باسم قداسة النص الإلٓهي. وهكذا يكون هذا النوع من تقديس النصوص تدنيساً لها، فضلاً عن كونه، على الصعيد السياسي أيضاً، تنكراً لقيم الحرية والديموقراطية.

ربما تكون «حركة النهضة التونسية» الوحيدة التي قررت أن تتعالى عن هذا التدنيس السياسي للنص حين قالت: «إن أول ما يتعيّن تأكيده في هذا الصدد هو أن حركتنا هي حركة إسلامية سياسية ذات طموحات تغييرية تنموية شاملة، تسعى إلى تأصيلها بما يتلاءم وقيم الأمة الحضارية، وتجتهد في تحقيقها استناداً إلى الشرعية الجماهيرية،

(١) راجع نصر حامد أبو زيد، كتاب «قضايا فكرية»، م. س.

فهي بهذا المعنى ليست حركة دينية تجزىء نظرتها للإسلام وتحتكر الحديث باسمه، وتستمد شرعيتها من سلطة غيبية متعالية تفرض التسلط والاستبداد باسمها وتصادر حريات المخالفين العامة والخاصة من أجل السيادة.

وتضيف الوثيقة:

إن رفض حركة الاتجاه الإسلامي اعتبار نفسها دينية بهذا المعنى، وتأكيدها في مقابل ذلك على طابعها السياسي، بالمفهوم الإسلامي، يجعل حقها في الممارسة السياسية واضحاً ومشروعاً لا يتوقف على أن يحدده أو ينظمه طرف سياسي ما، وإنما يفرضه واقعها الجماهيري وينظمه القانون. . . (الفجر، ع ١٢، ٦ أكتوبر ١٩٩٠)[1].

أوردنا هذا النص لما له من أهمية في تحديد الأسس لإزالة سوء التفاهم الذي تحدث عنه طويلاً د. حسن حنفي في بحثه المنشور في «قضايا فكرية»، حيث ينتهي بالاستنتاج التالي: «لا حل لكسر هذه الدائرة المفرغة من التكفير والتخوين المتبادلين إلاّ بشرعية الجماعات كتنظيم وأن تتحوّل من نفسية الجماعات السرية المغلقة والفقه المغلق إلى سلوك التنظيم العلني الذي يحاور من منطق الشرعية. عنترة بن شداد في حاجة إلى اعتراف شرعي ببنوته قبل أن ينطلق دفاعاً عن الحمى، في حب عبلة»[2].

إنه، في كلامه عن عنترة، يريد أن يلقي باللائمة على خصوم القوى السياسية الإسلامية، وهذا واضح، على كل حال، في سياق البحث الذي مهّد به لهذا الاستنتاج، ونحن نخالفه الرأي، لأن مفتاح الخروج

---

(١) أورد هذا النص برهان غليون في بحثه عن: «الاجتماع السياسي للحركة الإسلامية»، الحاشية رقم ١٦، كتاب «قضايا فكرية»، م. س؛ ص ٣٧٠.

(٢) حسن حنفي، «الحاكمية تتحدى»، كتاب «قضايا فكرية»، م. س؛ ص ٤٦٢.

من الدائرة المفرغة هو الخروج من لعبة القداسة، قداسة السلطة، سلطة النظام وسلطة النص البشري، وإلا فإن القداسة، في السياسة، لا تعني سوى إلغاء الآخر، أي قتله. وبهذا المعنى، فإن القوى السياسية جميعها مطالبة، كا قال الشيخ محمد مهدي شمس الدين، بالعمل على تحقيق السلام الداخلي، أو كما قالت وثيقة حركة النهضة التونسية، بالإقرار الواضح والصريح بالطابع السياسي لأحزاب الحركة الإسلامية، أي أنها أحزاب سياسية لا أحزاب دينية، حتى لو كانت تستلهم الفكر الديني في خطابها.

لا يعفينا ذلك من مطالبة القوى الأخرى بذلك، لا سيما تلك التي تستظل قداسة ما، النص الدستوري، الحاكم، النص الفلسفي، المصالح العليا... إلخ، لتمارس باسم هذه القداسة المزعومة، ما مارسته الأنظمة العربية في حق شعوبها على امتداد هذا القرن من قمع وتنكيل وترهيب وتجويع، لم يكن آخرها ما حصل في الجزائر، باسم قداسة الثورة والانتصار البهي على الاستعمار الفرنسي، من تخريب للاقتصاد الوطني وتدمير الديموقراطية باسم الديموقراطية، وزج البلاد في أتون حرب أهلية. غير أن السلطة الجزائرية سرعان ما تجد ذريعتها: إنها فعلت ما فعلت دفاعاً عن الديموقراطية المهددة صراحة من جانب الأحزاب الإسلامية، ليس هذا تبريراً لما قامت به. قلنا إنه ذريعة.

إذا كان السلوك، أو التطبيق والممارسة، البراكسيس، موضع اختلاف فلنعد إلى النص.

نشرت مجلة «المنطق»، في عددها الخامس والستين، رمضان ١٤١٠هـ، نيسان ١٩٩٠م محوراً حول «الحرية في الإسلام». لا يعنينا من نقاش بعض ما ورد فيه الجانب الفقهي، بمقدار ما تعنينا ترجمة

بعض مضامينه إلى الحيز السياسي. يقول حسن جابر في مقدمة بحثه: «الحرية كمفهوم، من أكثر المفردات تداولاً وتناولاً قديماً وحديثاً»[1]. أما حديثاً فهذا صحيح، أما قديماً، فإن تداولها كان ضمن مفهوم مختلف تمام الاختلاف، وبهذا فإن «المفهوم المراد من الحرية» ليس «مسلّماً به». هذا الاختلاف التاريخي الطابع هو الذي جعل الديموقراطية، وهي من سلالة دلالية جديدة نوعياً «تتعارض بشكل شبه كامل مع الإسلام» حسب رأي الكاتب[2]. إلا أنها، رغم تعارضها مع الإسلام، يمكن أن تكون مقبولة «إسلامياً»، إذ «ليس هناك مانع.. أن يقبل المسلمون التغييريون العمل السياسي في مناخ الحريات الديموقراطية، بمعنى التسليم المرحلي بحكم الأكثرية»[3]. أما لماذا هذا التسليم المرحلي؟ فالجواب يأتي في بحث آخر للعلامة السيد محمد حسين فضل الله يقول فيه: «إذا كانت القضية المطروحة هي الخيار بين النظام الديموقراطي وبين النظام الاستبدادي، ليختاروا (المسلمون) الانسجام مع النظام الديموقراطي ويرفضوا النظام الديكتاتوري، لأن الإسلاميين يستطيعون ممارسة حريتهم... على أن ذلك لا يعني اعتراف الإسلاميين بالنظام الديموقراطي من ناحية فكرية أو عملية...»[4]. أليس هذا ذريعة كافية وحجة قوية في يد النظام الجزائري للانقلاب على اللعبة الديموقراطية، وفذلكة النظام لقراره واضحة: إذا كان لا بد من الانقلاب على الديموقراطية فلنكن نحن السباقين، وليكن غيرنا الضحية... وإذا لم تكن ذئباً أكلتك الذئاب.

---

(١) حسن جابر، مجلة «المنطلق»، عدد ٦٥، ص ٢٢.
(٢) م. ن؛ ص ٣٦.
(٣) م. ن؛ ص ٤٢.
(٤) السيد محمد حسين فضل الله، مجلة «المنطلق»، عدد ٦٥، ص ١٨.

لا بد، إذن، رداً على اقتراح حسن حنفي حول عنترة، من أن يكون خيار الديموقراطية، عند الإسلام السياسي، خياراً استراتيجياً لا خياراً تكتيكياً. خيار مبدئي لا خيار تقية يجري اعتماده إلى أن تحين فرصة مواتية أو ظرف مناسب. فكما أن القضية لا تحتمل من جانب الأحزاب الإيديولوجية الإسلامية أي موقف ملتبس من الديموقراطية، فهي لا تحتمل من جانب المفكرين والمثقفين أي موقف توفيقي كالذي يعتمده حسن حنفي ويلخصه بقوله الصحيح جداً بالمقياس الأخلاقي، والمغلوط جذرياً بالمقياس الفكري والسياسي: يقول د. حنفي: «كلنا إسلاميون ليبراليون ناصريون ماركسيون...»، قافزاً فوق ضحايا الصراع الدموي الذي قام بين هؤلاء، بل داخل كل فريق من هؤلاء لأنهم جميعاً تسلّحوا بقداسة ما ضد من اعتقدوا أنهم الخصوم والأعداء. فالمفكر الثوري، التغييري، لا بد أن يكون منحازاً للحقيقة التي يوصله إليها فكره الحر. وبهذا المعنى، فإن عدم الانحياز «إلى أي من الفريقين، الدولة وخصومها»[1]، لا يلغي الصراع بين الفريقين، ولا «الخصومة بين المواطنين»[2]، ولا يجدي المفكر نفعاً أن يلعب دور القاضي، ولا كان كذلك ابن رشد، ذلك أن جمهور المثقفين، ولا سيما المفكرين، إما أن يكون أول ضحايا غياب الديموقراطية، إما أن يكونوا أول فدائييها. والدكتور حسن حنفي يعرف قبل غيره أن «ظاهرة الجماعات الإسلامية إذن ظاهرة سياسية بالأساس...»[3]، مما يعني أن التعامل مع هذه الظاهرة ومع سواها من القوى السياسية دون استثناء لا يكون على أسس أخلاقية بل على أسس سياسية، ولا

(١) حسن حنفي، كتاب «قضايا فكرية»، م. س؛ ص ٤٥٢.
(٢) م. ن؛ ص ٤٦٣.
(٣) م. ن؛ ص ٤٥٢.

نعني بذلك وجود تناقض بين الأخلاق والسياسة بل نعني انتماءهما إلى حقلين مختلفين من حقول المعرفة والنشاط الاجتماعي.

نخلص من هذه الفقرة إلى القول بأن قوة الأحزاب الإيديولوجية الإسلامية لا تعود إلى قوة برامجها، بقدر ما تعود إلى هشاشة البرامج البديلة، ذلك أن برامجها هي تكاد تكون نسخة معدلة تعديلاً طفيفاً عن برامج من سبقها من الحركات منذ قرون ويزيد.

فعلى الصعيد السياسي/الاقتصادي، يمكن القول مع العفيف الأخضر، إن حركة الإصلاح الديني في أوروبا (البروتستانتية) كانت أحد عوامل النهوض الرأسمالي، بينما قامت حركة الإصلاح الديني الإسلامي لمقاومة الرأسمالية[١]. وإذا كان هذا هو برنامجها في القرن الماضي فهو لا يزال على حاله حتى اليوم، ما خلا بنداً جديداً أضافته الرأسمالية ذاتها يقضي بتحويل ظاهرة الإسلام السياسي إلى «جامعة عالمية لمكافحة الاشتراكية والماركسية والإلحاد»[٢]، انطلاقاً من المملكة السعودية. بل يمكن القول، إن الأحزاب التي تمكنت من الوصول إلى مستوى من مستويات السلطة (وزارة، بلدية) في كل من الأردن والجزائر وأفغانستان، اقتصرت برامجها الإصلاحية على قضايا الخمر والحجاب والمدارس المختلطة، على جوانب طقوسية فقهية من الدين دون المساس بجوهر القضايا السياسية؛ هذا مع العلم بأن «الكلمة الفصل في مسألة النظام الإسلامي أبعد من أن تكون قد

---

(١) أنظر بحثه القيم في «قضايا فكرية»، م. س؛ ص ص ٣٥ ـ ٦٥. وانظر أيضاً: ماكس فيبر: «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية»، ترجمة محمد علي مقلّد، مركز الإنماء القومي، بيروت.

(٢) راجع «قضايا فكرية»: العفيف الأخضر، ص ٤٥؛ عزيز العظمة، ص ٣٤٧؛ برهان غليون، ص ٣٥٨.

قيلت، بل لعلها لم تبدأ بعد. أما القائلون بأن النظرية جاهزة إما أن يكونوا جاهلين بالواقع أو ديماغوجيين محترفين»[١].

أما على الصعيد الديني، فإننا لن ننزلق إلى نقاش فقهي، غير أننا لن نتردد في الاعتراض على قول حيدر إبراهيم علي الذي يعتبر فيه الأصولية بمثابة «القطب المضاد للدين الشعبي لأنها تعادي بشراسة التنجيم والسحر والخرافة والشعوذة، حسب ما توجد في الثقافة الدينية الشعبية»[٢]. أما الأساس الذي يقوم عليه اعتراضنا فهو، أن نمو الدين الشعبي مرتبط طرداً مع نمو الأحزاب السياسية الإسلامية ولا يعني ذلك أن الأول يكون نتيجة طبيعية للثاني، بل ربما يكون الاستنتاج الأسلم هو أن المناخ المناسب لنمو الظاهرتين هو مناخ واحد، وهو مناخ «الأسى واليأس»[٣] وما التخلف والأسطورية والميتافيزيقية إلا نتيجة لذلك. غير أن مأخذنا على الفقهاء والمجتهدين في عصرنا هو أنهم يتركون حبل التشويه الديني على غاربه، ولا يقدمون على وضع حد لموظفي القطاع الديني الذين تناط بهم مسألة العلاقة اليومية بالعامة من الناس[٤]، بل لا يصدرون الفتوى بمنع هؤلاء من استخدام المنابر الدينية إلاّ بعد حصولهم على مستوى معين من العلم الوضعي والديني على السواء.

---

(١) هذا القول لمصطفى النيفر، مجلة «منير الحوار»، عدد ١٩٩٢/٢٦، مقالة «الوجه والقناع»، ص ص ٦ ـ ٣١.

(٢) «قضايا فكرية»، م. س؛ ص ٣١.

(٣) رضوان السيد، ملف: «مستقبل الأصولية في العالم العربي»، م. س.

(٤) لا يتورع أحد المعممين من القول عبر إحدى شاشات التلفزيون إن الشياطين تكون ملجومة مكمومة في شهر رمضان، كما لا يتورع أحد المقرئين، في معرض تشجيع الناس على قراءة الفاتحة، من القول إن الميت يعرف حامليه بأسمائهم حين يتلون الفاتحة على جثمانه.

٥ ـ خلاصة

في بحثه القيم ضمن كتاب «قضايا فكرية» يطرح غالي شكري السؤال التالي: «هل نحن نحتاج إلى ثورة على الدين أم إلى ثورة دينية؟» ويجيب: «لعلنا لا نحتاج ـ بمعنى ما ـ لا إلى هذه ولا إلى تلك، ولعلنا نحتاج ـ بمعنى ما ـ إليهما معاً»[١]. يبسط شكري رأيه في الاحتمالات الأربعة في جولة بانورامية على أفكار وحجج تؤكد أن الثورة ليست ضد الميتافيزيق بل هي في «نقد الشقاء على الأرض»، كما تؤكد على ضرورة رفع الإساءة الموجهة ضد المطلق الإلّهي من خلال «التقمص البشري للمطلق الغيبي»، ومن خلال أشكال الاستبداد والإرهاب التي تمارس باسم الدين... وينتهي بالدعوة إلى إبراز عناصر التمايز المشرقي عن الغرب في علمانية الإسلام الحقيقية بما هي إيديولوجية التنوع.

على أهمية الأفكار التي يسوقها غالي شكري لا بد من إجابة قاطعة وحاسمة عن سؤاله، بديلاً عن الاحتمالات المربكة التي عدَّدها.

أما الثورة ضد الدين فهي ليست دونكيشوتية فحسب ولا هي مجرد طعن بقيم «راقدة في لاوعي ملايين المؤمنين»[٢]، بل هي فوق ذلك ثورة أثبتت فشلها منذ قرنٍ ونيف من الزمن، حين تحمّس علمانيو بلادنا واستعجلوا استعارة أدوات ثورتهم من الغرب، حتى أصبحت دعوتهم للحداثة غريبة عن مجتمعهم، الأمر الذي سهَّل على قوى التخلف رميهم بتهم العمالة والفكر المستورد. ولم تكن تلك حالة

(١) غالي شكري؛ (مصر: فردوس «خير الأمم»)، كتاب «قضايا فكرية»، م. س؛ ص ص ١٩٣ ـ ٢١٤.
(٢) م. ن؛ ص ٢١١.

الداعين إلى التجديد على الصعيد السياسي، بل شملت حقل الثقافة والإبداع والفنون. إن ذلك جعل من المستحيل على المثقف الحديث أن يشارك في عملية الإصلاح الديني. أما وقد أخفقت محاولات الإصلاح التي استلهمت التجربة الغربية وحاولت إسقاطها على بلادنا، وبعد أن أخذت تتبلور اتجاهات إصلاحية تحديثية تأخذ بالاعتبار الخصوصيات الثقافية والاجتماعية والتاريخية في المشرق العربي والإسلامي فقد آن الأوان لقيام المثقف العضوي بالدور الذي يعود إليه، على كل صعيد، بما في ذلك على الصعيد الديني، أي أن يشارك إلى جانب الفقهاء والمجتهدين في تجديد الفكر الديني التجديد الضروري للتكيّف مع المستجدات والظروف. ليست هذه دعوة لتدشين هذه الورشة من البحث والنقد. إنها عملية تسير على قدم وساق في أنحاء الوطن العربي، وقد برز منها رموز ذات مواقع هامة في حقول البحث العلمي في شؤون التراث وفي إعادة كتابة التاريخ العربي والإسلامي.

هذه الورشة التي كانت، فيما مضى، حكراً على الأئمة أو العاملين في الحقل الديني، أو الحائزين على رتبة دينية، غدت اليوم تضم في صفوفها نخبة من العلماء الجامعيين من أمثال محمد عابد الجابري، محمد أركون، رضوان السيد، وجيه كوثراني، نصر حامد أبو زيد وغيرهم. ولا يضير هؤلاء أن يتعرضوا لما يتعرضون له من جانب الأحزاب الإيديولوجية الإسلامية، فمن الطبيعي أن يحدث ذلك، وبضجيج أكبر. غير أن شروط الصراع بين «العلمانيين» من المسلمين، وبين العاملين في الحقل الديني قد أصبحت، على الصعيد الثقافي العام، في غير صالح الفكر المحافظ التقليدي، وإن كان يبدو، على الصعيد السياسي، أن الأجواء ملبّدة بردّة رجعية. لقد شقت الدراسات

الجديدة طريقها ولم يعد ممكناً أن تغلق الأبواب أمام حقول معرفية تستحدث كل يوم لتغني دراساتنا حول التراث ولتجعل الاجتهاد في الدين كما في غيره مسألة إبداعية مشرعة على المستقبل.

غير أن ما ينبغي توافره، على هذا الصعيد، هو أن يقوم الفقهاء والمجتهدون المسلمون بخطوة مماثلة لخطوة الكهنوت المسيحي، حيث غدت أمور الكنيسة شأناً لا يخص الكهنوت وحده، بل العلمانيين أيضاً إلى جانب رجال الدين، وحيث غدت مشاركة العلمانيين أمراً لا يتوقف على مبادرتهم وحدهم، بل مسألة مطلوبة من جانب الكهنوت. إن المؤسسات الدينية الكبرى في الإسلام، كالأزهر والنجف، بحاجة إلى العلماء الجامعيين لتشكيل جبهة ثقافية في مواجهة أشكال التجهيل التي تقوم بها القوى السياسية المتطرفة بفروعها كافة، وعلى اختلاف إيديولوجياتها، وذلك من أجل تعميق الوعي الديني، وانتشاله من شكليات الطقوس والارتقاء به إلى مستوى حقول المعرفة العلمية. وحده التعاون هذا بين الفقهاء والعلماء الجامعيين يعطي فتوى الشيخ محمد مهدي شمس الدين: «المسلمون اللبنانيون لا يكونون مسلمين لبنانيين من غير المسيحيين»[1] مضمونها الحقيقي، أي قيمتها العلمية، بما هي تأكيد على التمايز والخصوصية في إسلام اللبنانيين، هذا من ناحية.

من ناحية أخرى، تبدو دعوة سمير أمين لتعميق البحث في حقل السياسة استكمالاً للبحث الماركسي في حقل الاقتصاد، ولاستلهام مقولة ماركس: السلعة صنم، بمقولة على الصعيد السياسي مشابهة:

---

(١) قالها في خطبة له بمناسبة تفجير كنيسة سيدة النجاة في ذوق مكايل بلبنان. الصحف، ٥/٣/١٩٩٤.

السلطة صنم، تبدو هذه الدعوة غاية في الأهمية، في ظل ما يكتنف أطر العمل السياسي من صعوبات وتعقيدات وانهيار قيم، وذلك من أجل إعادة الاعتبار للأخلاق في العمل السياسي، ومن أجل تعميق المعرفة بهذا الحقل من النشاط الاجتماعي، لعلنا نصل من خلال ذلك إلى الاستنتاج **بأن علمانية الشرق تختلف عن علمانية الغرب اختلافاً جذرياً**: ففي حين كان الغرب يشكو من تسلط الكنيسة على الحياة العامة ووقوفها عقبة أمام التطور، ها نحن في الشرق نلاحظ ميلاً معكوساً يتجلى في أن السياسيين هم الذين يحشرون الدين في دنس المصالح اليومية. فهل تكون علمانيتنا تحت شعار منع السياسيين من التدخل في شؤون الدين؟!

من التجديد الأصولي
إلى التجديد الأصيل
[قراءة في فكر محمود أمين العالم]

يتناول هذا البحث ثلاث قضايا، من خلال ما كتبه محمود أمين العالم عنها، في مؤلفين له هما: «الفكر العربي بين الخصوصية والكونية»، و«الوعي والوعي الزائف، في الفكر العربي المعاصر». أما القضايا التي اخترت أن أناقشها معه فهي التالية:

الأولى هي قضية النهضة العربية، لا سيما صيغتها المعاصرة، بما هي إمكانية الدخول في الحضارة الحديثة.

الثانية هي البحث في قضية التراث وموقعه محفزاً ومساعداً على النهضة أم معيقاً لها.

الثالثة تتعلق بتجديد الفكر الماركسي لا سيما ما يتعلق بإشكالية العلاقة بين البنية التحتية والبنية الفوقية.

الصعوبة الأولى في هذا البحث تكمن في كون مادته محصورة في مؤلفين اثنين فحسب من مؤلفاته، أي في ما ورد فيهما من أفكار وأحكام وتحليلات طالت هذه القضايا، وكان من الأصح أن يتناول البحث مجمل مؤلفاته. إلاّ أن الكتابين اللذين يشكّلان مادة البحث

يكفيان نسبياً للدلالة على الحقل المعرفي والإيديولوجي الذي ينتج موقفه من القضايا الثلاث، لا سيما وأن مسافة عشر سنوات تفصل بين صدور كتابه الأول (الوعي والوعي الزائف ـ ١٩٨٦) والثاني (الفكر العربي . . . ـ ١٩٩٦).

الصعوبة الثانية هي أن كتابة البحث جاءت في أعقاب مقابلة طويلة حظيت بها مع محمود أمين العالم، وقد وجدت بعدها صعوبة في قراءة أفكاره المكتوبة قراءة نقدية. ذلك أن النقاش الشفوي معه قدّمه لي أكثر وضوحاً فكانت مطارحاته واقتراحاته لصياغة مشروع نهوض عربي قريبة جداً، إن لم أقل متطابقة مع ما يجول في ذهني من تصورات تخص المشروع نفسه. ولهذا ستكون قراءتي لأفكاره مستندة إلى كتاباته لا إلى نقاشه الشفوي.

أولاً: في مشروع النهوض العربي

مشروع النهوض العربي يمكن تحقيبه بمرحلتين: **الأولى** سابقة على الحرب العالمية الأولى والثانية لاحقة بها. هذا التصنيف، على ما قد يُرمى به من اعتباطية ينطلق من أن الحرب العالمية الأولى مهّدت الطريق لفك الارتباط بالدولة العثمانية، ولإزاحة عنصر من عناصر تعقيد أزمة النهوض العربي بعد أن غدت المهمة المطروحة على جدول التاريخ العربي محصورة في تحديد العلاقة بالمشروع الحضاري الرأسمالي من دون الحاجة إلى حل أزمة العلاقة بالسلطنة العثمانية.

إلاّ أن هذه الظروف التي قلّصت عناصر التعقيد أضافت جديداً إلى العوامل الفكرية والسياسية، وقد تجسّد هذا الجديد بقيام نظام اقتصادي اجتماعي سياسي فكري في الاتحاد السوفياتي بعد ثورة أكتوبر، وحظي، لا سيما بعد الحرب العالمية الثانية، بدور مؤثر في

صياغة الموقف من الرأسمالية وحضارتها على صعيد بلدان العالم الثالث جميعاً.

خلال الحقبة الأولى الممتدة من احتلال نابليون مصر حتى الحرب الأولى دأب النهضويون على تشخيص الأزمة في بعدها الإيديولوجي أولاً وحصروا حلها في ضرورة تجديد الفكر الديني وذلك بالعودة إلى ينابيعه الأولى وأصوله، ولم تكن محاولات العقلانيين من النهضويين كالأفغاني والتونسي والكواكبي وسواهم متحرّرة تحرراً كاملاً من هذا التشخيص، على ما فيها من ومضات ونقاط مضيئة، ذلك أن الفكر النهضوي بتياراته المتعدّدة لم يقم بصياغة مشروع إصلاح ديني بآليات جديدة، على غرار حركة الإصلاح الديني البروتستانتي بقيادة لوثر وكالفن، بل عملت مشاريعهم الإصلاحية على تدعيم أجهزة السلطة الإيديولوجية في حينه، والدينية منها على وجه الخصوص، دون أن تحدث ثورة فكرية وانتقالاً من طغيان اللاهوت إلى طغيان العقل، على ما في أفكارهم من ملامح انحياز إلى مشروع التنوير العقلاني الأوروبي.

هذا التشخيص الوحيد الجانب يُعتبر، في حد ذاته، جزءاً من أزمة النهوض العربي لأن الذين تيسّر لهم أن يجسّدوا برامجهم النهضوية في بنى سياسية وأجهزة حكم، كالوهّابية والسنوسية والمهدية، قصروا إصلاحهم على تأويلات جديدة لنصوص الدين، وهي قليلة، بل على صياغة موقف، اعتبروه جديداً، من الطقوس الدينية، وكان ذلك سبيلاً لإعادة تثبيت السيطرة الفعلية لفكر غيبي لا يستند إلى بنية حضارية كما كانت الحال في اليونان أو في ظل الدولة العربية أيام عصرها الذهبي، كما أنهم قدّموا صيغة جديدة لتوزيع الثروة بين الناس هي، من غير شك، أكثر عدالة من تلك التي كانت سائدة ومؤسسة على نهب

ضرائب فادح لصالح المتنفذين بتراتبهم الهرمي. غير أن المشكلة الاقتصادية لم تكن مشكلة توزيع فحسب بل هي مشكلة إنتاج. ذلك هو التحدي الاقتصادي الذي طرحه الغرب بمشروعه الرأسمالي الجديد.

من جانب آخر لم يكن التحدي الغربي ذا وجه حضاري فحسب، أي حاملاً مشروعاً للتحديث السياسي والاقتصادي والفكري، بل كان إلى جانب ذلك ذا وجه استعماري، ولهذا اتجهت مشاريع النهضة العربية وجهة العداء للمشروع الرأسمالي، استجابة لمصالح السلطنة العثمانية ومجمل البنية السياسية الرابضة عليها وعلى العالم العربي في حينه، ذلك أن التحدّي الرأسمالي كان يشكّل تهديداً فعلياً للبنية السائدة على كل الصعد، والتي كان النظام العثماني حامياً لها ومستفيداً منها. ولهذه الأسباب كان جوهر المشاريع النهضوية يؤول إلى رفض التحدّي الرأسمالي رفضاً قاطعاً، وكان من الطبيعي، في ظل افتقار العالم العربي إلى مشاريع بديلة منافسة، أن تأخذ المواجهة شكل ممانعة ومقاومة لا سبيل لهما إلا بالتشرنق والانكفاء على الذات، والتمسك بما هو قائم والاستقواء بعوامل قوة كامنة في تاريخ بعيد هو العصر الذهبي العربي بحضارته التي امتدت من السند والهند شرقاً حتى الأندلس غرباً.

استحضار هذا التاريخ لم يكن غائباً طبعاً عن الحركات الأصولية في حينه، ولا غاب أيضاً عن المصلحين المتنوّرين من أمثال الأفغاني. أما الذين دعوا إلى الإندماج بالغرب والحذو حذوه فقد ذهبت صيحاتهم هباء، وظهروا غرباء عن عالمهم ورُمي بعضهم بالخيانة للتراث على حساب حداثة أجنبية. وإذا لم يكن هذا مصير الأفغاني في حياته، فالدراسات الأصولية تنحو هذا المنحى فتتهمه

اليوم بالانتماء إلى الماسونية والتجديف على الإسلام.

باختصار، يمكن القول إذن، إن المشاريع النهضوية التي ظهرت في المرحلة الأولى السابقة على الحرب العالمية، وتفكك الدولة العثمانية، هي مشاريع سلبية قوامها رفض التحدي الغربي الرأسمالي والدعوة إلى استعادة المجد العربي والتمسك بالأصول والانكماش والانغلاق، وليس هذا كله إلاّ من قبيل معاندة التاريخ الذي لا يقبل، في نهاية التحليل، إلاّ المضي قدماً مهماً اعتوره من فترات مراوحة أو «تكوّر» حسب تعبير سمير أمين.

في المرحلة الثانية، أي منذ بداية القرن العشرين، استمرت المشاريع النهضوية الأولى، وهي لا تزال حية وقوية وفاعلة حتى نهاية القرن. غير أن مشاريع أخرى ظهرت، لا سيما بعد الثورة الاشتراكية ومرحلة الاستقلال الوطني، وقد تميّزت هذه المشاريع بأصولية من نوع آخر، منطلقة، كسابقاتها من رفض التحدي الرأسمالي الغربي ولكن بآلية رفض جديدة هذه المرة، وقد حمل لواءها أصحاب الفكر الاشتراكي من قوميين وماركسيين، على ما بينهما من اختلافات وتباينات طفيفة لا تعدو كونها تعبيراً عن تباين في التفاصيل لا في جوهر الموقف.

أما الماركسيون العرب فقد رفضوا المشروع الرأسمالي استناداً إلى قراءة الماركسية قراءة سوفياتية، وإلى تأويل بعض العبارات الماركسية تأويلاً يناسب هذه القراءة، لا سيما قول ماركس القائل بأن التاريخ الحقيقي للبشرية يبدأ بالاشتراكية وأن كل ما قبله هو مما قبل التاريخ، كما استندوا إلى القراءة الأصولية الإسلامية للموقف من الغرب الرأسمالي بصفته غرباً استعمارياً، ساعدهم على ذلك أن الرأسمالية كشفت عن وجهها الاستعماري هذا في صورة فاضحة لم تكن بمثل

وضوحها في بدايات التوسع الرأسمالي.

أما القوميون فقد غرفوا من الأصوليتين معاً وصاغوا موقفاً توفيقياً نبشوا جذوره من بدايات حركة النهضة العربية، أي منذ **الطهطاوي** وبلوروه تباعاً وصولاً إلى صيغته الأوضح في الناصرية وتجلياتها الفكرية والسياسية.

ليس في ما نقوله قدحاً ولا مدحاً، إن هو إلا توصيف لما سلكه الفكر الإصلاحي العربي، في محاولة منا لقراءة نقدية تعيننا على استخلاص الدروس المفيدة من تاريخنا الحديث، لا سيما **وأن الفكر لا يتقدم إلا من طريقين: الأولى احتكاك الفكر بالفكر والثانية احتكاك الفكر بالواقع.**

وليس في ما نقوله أي انتقاص من وطنية المواقف التي اتخذها هؤلاء وأولئك من المصلحين، قادة وسياسيين وأحزاباً، ذلك أن قراءة تجاربهم قراءة نقدية هي، في جزء منها، عملية نقد ذاتي، نستهدف منه إعادة تشخيص الأزمة وبالتالي محاولة إعادة صياغة المشروع النهضوي.

رفض الحضارة الغربية في صيغة رفضية قومية ماركسية جديدة استقوى إذن بالتجربة الاشتراكية وصاغ مشروعاً نهضوياً يقفز فوق الرأسمالية ويتجاوزها إلى مستقبل هو «التاريخ الحقيقي للبشرية». إلا أن صيغتي الرفض الأصولية الإسلامية والقومية ـ الماركسية اصطدمتا بفشل المشروعين البديلين دون أن يؤدي هذا الفشل إلى قراءة نقدية جدّية تؤول إلى تجديد فكري وسياسي. وترافق هذا الرفض مع استنتاجات على الجبهة الرأسمالية تتمسك هي بدورها بتفاصيل التجربة وتستخلص منها، على طريقة فوكوياما، أن الرأسمالية هي نهاية التاريخ، ومع سلوك عملي للنظام الرأسمالي العالمي يضاعف

المخاوف من عولمة مرعبة وسيطرة مخيفة من جانب الولايات المتحدة على مقدرات الكرة الأرضية.

في ظل هذا المناخ جرى ويجري تشخيص أزمة النهوض العربي، وقد استسهلت حركات الإصلاح على اختلافها تحميل المسؤولية في التخلف للأسباب الخارجية. وهنا نبدأ المساجلة مع محمود أمين العالم.

يقول محمود أمين العالم في سياق بحثه عن الثورة النهضوية ما نصه:

الثورة «لا يمكن أن تكون غير الاستقلال والتحرر والثورة الاجتماعية والوحدة القومية، ولا يمكن أن تكون إلاّ تفجير النضال ضد الاحتلال الصهيوني والتبعية الاستعمارية والأوضاع الرجعية الاستغلالية. ولا يمكن إلا أن تكون تحقيق الثورة الاجتماعية القومية الشاملة، بمعناها السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي والقومي. لا يمكن إلا أن تكون سلطة القوى الشعبية العاملة المنتجة، ومشاركتها الديموقراطية في تخطيط حياتها وتطويرها. بغير هذا تصبح كلماتنا عن النهضة الحضارية كلمات مجرّدة عامة بغير دلالة محدّدة، بل لعلها بهذا تفقد خصوصيتها» ثم يضيف موضحاً معنى الثورة: «إن تحوّل السلطة من طبقة إلى طبقة أخرى ـ كما يقول لينين ـ هي العلاقة الأولى والمبدئية للثورة، سواء من الناحية العلمية أو من الناحية العملية السياسية»[1].

(١) «الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر»، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، من دون تاريخ، ورد في لائحة مؤلفاته أنه صدر بطبعته الأولى عام ١٩٨٦ (الفكر العربي بين الخصوصية والكونية). ورد النص ص ٦٣ من الكتاب.

ورد هذا النص في بحث وضعه العالم عام ١٩٧٤، وقد كان النص في حينه يمثل وجهة النظر الماركسية المهيمنة على الفكر القومي التقدمي في العالم العربي ولذلك فإن نقد النص هو نقد لنصوصنا جميعاً التي كان يمثلها خطاب محمود أمين العالم[*-١].

السجال مع هذا النص هو إذن سجال مع النفس، ولم يكن اختيارنا له افتراء على صاحبه ولا افتعالاً لنقد كان يمكن تفاديه لو اعتمدنا المقابلة الشفوية معه أو بعض نصوصه المكتوبة مؤخراً. غير أننا لاحظنا، حتى في أحدث كتاباته، بعض ملامح من الحقل الفكري الذي أنتج هذه الاقتراحات حول الثورة وبرنامجها.

فالثورة، بما هي النهضة الحضارية تبقى «كلمات مجردة عامة بغير دلالة محددة» إذا لم تكن ثورة ضد الاستعمار والصهيونية والرجعية، وهو الثالوث المعادي في الإيديولوجية القومية بنسخيتها الناصرية والبعثية، مع تعديل بسيط في النسخة الأولى من شعارات البعث والقوميين السوريين، حيث كان الثالوث يتمثل بالاستعمار والصهيونية (اليهود في لغة الحزب السوري القومي الاجتماعي) والشيوعية، وهي

(* ـ ١) كان حزب البعث الاشتراكي وهو أحد الفصائل القومية الأساسية قد تبنى، إضافة إلى فكر مؤسسيه، ميشل عفلق وسواه، الفكر الماركسي والاشتراكية العلمية، وكذلك تأثرت الفصائل القومية الأخرى كحركة القوميين العرب التي تحوّلت شرائح منها إلى الماركسية (الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين والحركات المنشقة عنها) منظمة العمل الشيوعي في لبنان، حزب العمال الثوري، حزب العمل الاشتراكي).
على صعيد آخر تجلّت هيمنة الماركسية على أجيال بكاملها فكادت تحتكر تمثيل الثقافة والإبداع، ذلك أن الأسماء الكبرى من الشعراء والأدباء والفنانين والمفكرين، في تلك الفترة، كانوا منخرطين عضوياً في حركة النضال السياسي أو متحلقين حول الأحزاب اليسارية الماركسية.

نسخة تراجع عنها أصحابها فيما بعد، وأجروا عليها بعض التعديل لتخفيف العداء للشيوعية.

المضمون الذي تنطوي عليه الفكرة هو تعيين جبهة الأعداء: **إنهم كلهم عدو خارجي**، خارجي بامتياز في الفكر القومي، وخارجي أيضاً في الفكر الماركسي، لأن الرجعية المحلية ليست إلا عملاء الاستعمار والصهيونية.

ولم تكن الرجعية العربية هدفاً معادياً في فكر حركة التحرر الوطني العربية وفي ممارستها إلا لكونها عميلة للاستعمار، وبالتالي فمحاربتها هي محاربة للاستعمار، ومواجهة له، من خلال أدواته المحلية، ولم تكن المعركة معها لتحمل أي طابع أو أي بُعد محلي، باستثناء ما آلت إليه عملية التنافس الداخلي على السلطة، حيث أرسيت تقاليد لتغيير الحاكم رسّخت آلية الانقلابات وآليات مضادة من شأنها الحؤول دون أي تبديل لا في أنظمة الحكم ولا في أسماء الحكام.

في نص محمود أمين العالم إشارات أخرى إلى الفكر القومي السائد، على غرار مصطلح «قوى الشعب العامل» الناصري، فضلاً عن المفاهيم الماركسية اللينينية كالصراع الطبقي و«تحول السلطة من طبقة إلى طبقة» كشرط من شروط قيام الثورة، «الثورة بمعناها السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي والقومي».

لا يستوقفنا من النص تعيين جبهة الأعداء، وليس لنا اعتراض مبدئي على الدور المعيق للنهضة العربية الذي لعبته قوى خارجية كالاستعمار والصهيونية، وإن كان يحق لنا أن نستدرك ضرورة الإشارة إلى دور إيجابي نسبياً لعبة الاستعمار في نهضتنا، ولم يكن في نيّته من خلال هذا الدور أن يساعدنا على النهوض، بل كان يهدف إلى تهيئة ظروفنا المادية والفكرية لتكون عنصراً مساعداً على توسيع الرأسمالية

وسعيها للسيطرة على الكرة الأرضية.

إلا أن الذي يستوقفنا هو أن هذا العدو هو عدو، في نظر الفكر العربي القومي، الماركسي والإسلامي قبلهما، لأنه خارجي بالدرجة الأولى، وخارجيته أي أجنبيته هي التي تملي الانكماش والرفض، وهي التي ألهمت حركة التحرر وكذلك حركات الإصلاح السابقة، فكرة الممانعة كسبيل وحيد لمقاومة الخارج في ظل غياب برنامج مقاومة إيجابي، يعني ذلك أننا لا نريد هذا الخارج، وفي الوقت عينه لا نملك بديلاً غيره، أو أننا نملك بديلاً غير تاريخي، إما بإعادة التاريخ إلى الوراء أو بالقفز به بعيداً نحو المستقبل، وفي كلا الحالين يبدو الحل مستحيلاً، أو على الأقل هذا ما يبدو لنا الآن بعد سقوط التجربة الاشتراكية وتعثّر التجارب الإسلامية، أو بالأحرى تقهقر البلدان التي منيت بطغيان الحركات السياسية الإسلامية مثل أفغانستان الغارقة في حرب أهلية أو الجزائر أو سواها، ونستثني إيران التي نرى الحكم فيها أقرب إلى الحكم القومي وإن بشعارات الإسلام السياسي(*-٢).

(* - ٢) آلت تجربة إيران إلى تحول الخمينية إلى ناصرية إيرانية بكل ما تعنيه الكلمة لأن الحكام فيها وطنيون معادون للاستعمار والرجعية والصهيونية (مع تخفيف حدة العداء للشيوعية لا سيما بعد انهيار الاتحاد السوفياتي)، كما أفضى نظامها الاقتصادي إلى اعتماد آليات لا تنفي قيم الرأسمالية واقتصاد السوق ولا تستبعد اتخاذ إجراءات «اشتراكية» كالتأميم وإشراف الدولة في اقتصاد نصف حر نصف موجه، كالذي اعتمد في مصر وسوريا والعراق والجزائر وسائر البلدان التي تبنّت صيغة ما من صيغ الاشتراكية. ولهذا نستبعد تصنيف النظام الإيراني كنظام إسلامي لأنه لا وجود، في نظرنا، لصيغة إسلامية للنظام الاقتصادي السياي الثقافي، ما خلا بعض الملامح المتعلقة بالطقوس والعادات، وهي جزء من البنية الاجتماعية.

منطلق العداء للخارج لأنه أجنبي هو الذي أدى، على ما نعتقد، إلى تحوّل الحركة القومية العربية إلى حركة شوفينية، لا تستقيم بتحديد نفسها إلا سلباً، أي لا بما هي، بل بما ليست عليه، على طريقة البنيويين. فالعروبة هي النفي لا الإثبات وهي السلب لا الإيجاب. وقد استمرت معالجة الإشكالية على النحو ذاته حتى أيامنا، ولهذا لم نتمكن، بعد قرنين من الزمن، من الخروج من الثنائيات المغلوطة: تراث حداثة، أصالة معاصرة، ولا من تحديد هويتها إلا من خلال عملية نفي للآخر. إننا، بهذا المعنى، كنا حازمين كفاية في معرفة ما لا نريد لكننا مشوشون كلياً في معرفة ما نريد.

هذه الإشكالية السياسية النظرية هي التي وقعت فيها الحركة الاشتراكية، وربما ورثت تشوّشها من ماركس بالذات الذي حدّد الاشتراكية في صيغة النفي بقوله إنها إلغاء الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، وباتت «الملكية الاجتماعية أو المجتمعية» هي الإشكالية الجديدة التي جرّبت فيها اللينينية والستالينية والماوية والتيتوية أشكالاً شتى، من التعاونيات الكولخوزية والسوفخوزية إلى ملكية الدولة، ومن إباحة الملكية الشخصية حيناً وحظرها حيناً آخر.

التعريف بالنفي هو خطأ منطقي، بحسب المنطق الكشلي، فكيف تكون الحال مع المنطق الجدلي. وقد أدى هذا السلوك النظري إلى تغييب التشخيص الدقيق لأزمة النهضة العربية بما هي أزمة بنيوية تطال مجمل مستويات التطور السياسي الاقتصادي والثقافي في العالم العربي عشية «الغزو» الحضاري الرأسمالي لبلادنا.

هناك أساس نظري وراء العلّة الخارجية في كل مرحلة من مرحلتي مشروع النهوض العربي. ومن السهل تعقّب ذلك في الفكر الغيبي الذي كان يهيمن على الثقافة العربية في القرن التاسع عشر، ومن

الطبيعي أن تكون العلة خارجية، هذا إذا لم تكن ماورائية مرتبطة بالقضاء والقدر، ومن الطبيعي معها أن تنتفي العلّة الداخلية. أما الإيديولوجيا القومية الماركسية فقد احتكمت إلى قوانين التناقض الماركسية، حسب التأويل السوفياتي القائل بأولوية التناقض بين الرأسمالية والاشتراكية، وبين المعسكرين المتقابلين اللذين يمثلانهما، والقائل بأن التناقضات المحلية ليست سوى روافد صغرى من التناقض الأساسي.

قد يكون هذا التأويل صحيحاً من وجهة النظر السوفياتية، إلا أن كونية هذا المنطق قد أدّت إلى إلغاء الخصوصية التي ركّز محمود أمين العالم على أهميتها حين عنون كتابه بها «**الفكر العربي بين الخصوصية والكونية**»، كما ركّز **مهدي عامل** على أن التميز في الفكر الماركسي شرط ضروري ليكون ماركسياً كونياً[1]، وكذلك أولى هذه المسألة اهتماماً كبيراً **محمد عابد الجابري** حين نادى بضرورة تبيئة المفاهيم وتأصيلها وتكييفها مع ظروفنا[2].

لا شك أن الغرب الرأسمالي لعب دوراً سلبياً في علاقته بالعالم العربي ولا يزال يلعب هذا الدور عموماً، وخصوصاً من خلال

---

(١) راجع كتابه: «مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني» الجزء الأول: «في التناقض»، دار الفارابي، ١٩٧٣، وفيه خصص فصلاً بكامله لبحث نظري حول هذه المسألة تحت عنوان: «التميز والكونية في الماركسية اللينينية».

(٢) شكلت فكرة التبيئة والتكييف والأقلمة هاجساً مهماً في كل ما كتبه الجابري عن قضية النهضة. راجع في هذا الصدد كتبه: «إشكاليات الفكر العربي المعاصر» ١٩٨٩، «وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر» ١٩٩٢، «التراث والحداثة» ١٩٩١، «المشروع النهضوي العربي» ١٩٩٦، وهي كلها من منشورات مركز دراسات الوحدة العربية.

الصهيونية رأس الحربة الاستعمارية ضد حركة التحرر العربي، إلا أن مشاريع النهضة، في إصرارها على تحديد عدوها وحصره في الخارج، إنما تغفل الأسباب الداخلية للأزمة، وهي الأسباب الأساسية التي كان ينبغي أن نواجهها.

تأكيداً لذلك، حين قامت في العالم العربي أول حركة إصلاح سياسي ـ ديني، أي الحركة الوهّابية، كانت أوضاع العالم العربي في حالة من التخلّف لا يتحمل الغرب الرأسمالي فيها أية مسؤولية. قامت الحركة الوهّابية بمثابة «أول رد فعل ديني على مفاسد المجتمع العربي في العصور الحديثة»[1] وإذا أخذنا بالاعتبار مولد مؤسس الحركة محمد بن عبد الوهاب بن تميم عام ١٧٠٣م، فإن الفترة التي نشأت فيها تكون خلال القرن الثامن عشر، أي قبل مجيء نابليون بونابرت والغزو الغربي. وإذا اطلعنا على تعاليمها، تأكد لنا أن المشكلة كانت ماثلة في بنية المجتمع العربي، تخلفاً وجهلاً وفقراً، في ظل أنظمة استبدادية ترقى إلى القرون الوسطى. «ففي عام ١٧٩٥، أي قبل مجيء بونابرت إلى مصر بثلاث سنوات استخلص الأهالي بقيادة بعض زعماء الأزهر «حجّة» مكتوبة من زعيمي المماليك: مراد بك وإبراهيم بك نص فيها ـ كما يحدثنا الجبرتي ـ على إبطال الحوادث والمظالم التي ابتدعها المماليك، وطالبت بالعدل ورفع الظلم والجور وإقامة الشرع»[2].

في تاريخ الجبرتي ما يشير إلى هذه الحالة من التخلف

(١) علي المحافظة، «الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة»، الدار الأهلية للنشر والتوزيع، ط ٢، ١٩٧٨، بيروت، ص ٣٩.

(٢) عبد السلام الشاذلي، «الأسس النظرية في مناهج البحث الأدبي العربي الحديث»، دار الحداثة، ١٩٨٩، ص ١٨.

والجهل[*-٣]، ونعتقد أنه لا يختلف اثنان على انحدار الحالة الثقافية وانحطاط الحالة السياسية في تلك المرحلة التي سبقت حملة بونابرت على مصر، وكتب التاريخ مليئة بالأدلة على ما كان عليه العرب من بؤس أساسه داخلي لا خارجي. يقول الكواكبي في تعريف المستبد، وهو يقصد به المستبد المحلي، التركي والعربي: «المستبد إنسان، والإنسان أكثر ما يألف الغنم والكلاب، فالمستبد يودّ أن تكون رعيته كالغنم ذلاً وطاعة وكالكلاب تذللاً وتملقاً»[١]. ثم يضيف في تحديد أسباب الاستبداد: «إن الاستبداد السياسي متولد من الاستبداد الديني»[٢]، «وأن المستبدين... يسترهبون الناس بالتعالي... ويذللونهم بالقهر والقوة وسلب الأموال»[٣]، وأنه «لا استعباد ولا اعتساف ما لم تكن الرعية حمقاء تتخبط في ظلامة جهل وتيه

(* ـ ٣) أهمها الرواية عن الحوار الذي دار بين والي مصر التركي، أحمد باشا، الذي كان «على غير العادة، كما يقول الجبرتي، من أرباب الفضائل وله رغبة في العلوم الرياضية» وبين علماء الأزهر الذين لم يتوفّر بينهم من يشاركه النقاش في بعض القضايا العلمية، مما جعله يقول لهم «... إن مصر منبع الفضائل والعلوم... فلم أجد عندكم منها شيئاً»... وتتمة رواية الجبرتي أن الشيخ شبراوي شيخ الأزهر كان يلتقي الشيخ حسن الجبرتي والد المؤرخ الجبرتي ويقول المؤرخ: «كان المرحوم الشبراوي كلما تلاقى مع المرحوم الوالد يقول: سترك الله كما سترتنا عند هذا الباشا... فإنه لولا وجودك كنّا جميعاً عنده حمير!!!».
الجبرتي: «عجائب الآثار في التراجم والأخبار»، طبعة دار فارس، بيروت، المجلد الأول، ص ٢٧٦ وما بعدها.

(١) عبد الرحمن الكواكبي، «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد»، دار النفائس، ١٩٨٤، ص ٣٤.

(٢) م. ن، ص ٣٥.

(٣) م. ن، ص ٣٦.

حمقاء»[1]. وفي كلامه عن علاقة الاستبداد بالمال يقول: الحرص على التمول يكون في عهد الحكومات المستبدة «حيث يسهل فيها تحصيل الثروة بالسرقة من بيت المال وبالتعدي على الحقوق العامة، وبغصب ما في أيدي الضعفاء...»[2] وفي كتاب الكواكبي توصيف ضمني لما كانت عليه حال العالم العربي في القرن التاسع عشر، وكل ما ذكره من أشكال التخلف ومظاهره لا ترقى بأي حال من الأحوال إلى أسباب خارجية، غير أن العقل ـ الحكم السائد يومذاك لم يتحمّل الكواكبي، فتخلّص منه على طريقة أهل الاستبداد ـ (تقول الروايات أنه مات مسموماً...) ـ وعلى الطريقة ذاتها تمّ التخلص من الطهطاوي ـ (إذ تخلّص الخديوي منه بنفيه إلى السودان مع شلة من الرواد من أمثاله وطلابه..) ـ والأفغاني ـ (الذي تقول الروايات أيضاً أنه مات مسموماً في الآستانة) ـ ولم يكن يعني نفي هؤلاء من الحياة العامة إلا تعبيراً عن سيادة عقلية أخرى سادت وحكمت، ورائدها في حكمها وسيادتها رضاها على ما كانت عليه أحوالها الداخلية وتوجيه الأنظار إلى أسباب ـ أعداء من الخارج، مما أرسى في العقل العربي الحديث تقاليد عريقة عن نظرية «المؤامرة»، هي التي سوّغت لمفكري القرن العشرين وسياسييه البحث عن جذور الأزمة خارج التناقض الداخلي.

أين يقف محمود أمين العالم من نظرية المؤامرة، أي إحالة أسباب الأزمة إلى الإمبريالية وإلى أية عوامل خارجية أخرى؟

لا شك أن العالم يعيد قراءة التجربة الاشتراكية، والتجربة القومية ـ

---

(١) م. ن، ص ٥٠.
(٢) م. ن، ص ٧٩.

الماركسية المشتقة منها والمتأثرة بها، شأنه في ذلك شأن جميع الماركسيين فيرى أنه «من منطلق التعصب القومي، تُضرب الديموقراطية، وتُضطهد الأقليات وتُصفى النضالات الطبقية والوطنية أو تُحرف عن اتجاهاتها الموضوعية وتسود المثالية اللاعقلانية»[١] ونتساءل معه: أين مسؤولية الإمبريالية في ذلك؟ أين مسؤولية العوامل الخارجية في كل ما يجري في عالمنا العربي من قمع للحريات وفساد في الأنظمة السياسية وتبديد للثروات العامة، وحروب ومنازعات وصراعات دموية، وهروب من مواجهة الأزمات بما في ذلك أزمة الوجود الصهيوني، والعالم يعرف أن الحكام العرب استخدموا التناقض الخارجي، مع الصهيونية والإمبريالية، ليمارسوا، باسم المصالح القومية العليا المزعومة، كل أشكال التعسف والظلم والقمع وسوء استخدام السلطة وتعزيز أجهزة الأمن على حساب التنمية والديموقراطية. ولا يغيب عن بالنا أبداً أن الإمبريالية والصهيونية سعيدتان بهذه السياسات المحلية، وتعملان على تشجيعها بكل السبل والوسائل المتاحة لكي تحققا من خلالها أهدافهما المشتركة. وهذا ما يؤكده العالم في قوله: «من منطلق التعصب الديني والتعصب القومي والطائفية تحقّق الصهيونية والإمبريالية أهدافها السياسية والاقتصادية والثقافية»[٢].

المشكلة إذن ليست في تحميل الإمبريالية والصهيونية مسؤولية فيما يحصل في بلادنا أو في تبرئتهما منه، فما من عاقل، أو جاهل، يمكن أن يضعهما خارج المسؤولية المباشرة، إلا أن ما نناقش العالم

(١) «الوعي والوعي الزائف»، م. س، ص ١١٢.
(٢) م. ن، ص ١١٠.

فيه هو البحث في أي أنواع التناقض هو الأساس: الخارجي أم الداخلي؟. إن تغليب الخارجي كان على الدوام سبيلاً إلى طمس الداخلي والتملّص من مواجهته، في صيغة تواطؤ بين السلطات ذات المصلحة في ذلك وبين حركة التحرر التي ورثت عن الأصولية هذا التقليد ولقّحته بالنظريات السوفياتية فيما بعد. أما محمود أمين العالم، فهو، في قراءته النقدية للتجربة السابقة، على ما فيها من جرأة ووضوح، مشدود إلى هذا التراث النظري العريق والمتأصل فينا والقائل بأولوية التناقض الخارجي. فهو يقول: «العلّي أرى أن القرن الثامن عشر كان يغلي بإمكانات فكرية نظرية وتفتّح حداثي ذاتي لم يستكمل نموه وسرعان ما أجهضه هذا الوافد الأوروبي»[1] ولسنا ندري تماماً ما يعنيه بالإمكانات والتفتّح الحداثي الذاتي الذي قمعه الغرب وأجهضه! وأية إمكانات كانت تغلي بها الأمة العربية في القرن الثامن عشر؟!

أبرز ما في القرن الثامن عشر على هذا الصعيد، جسّدته الحركة الوهّابية. فماذا تقول هذه الحركة في مشروعها الإصلاحي؟ إنها تقول بالعودة بالإسلام إلى صفائه الأول وتنادي بالتوحيد وبإنكار تأويل القرآن وبفتح باب الاجتهاد والدعوة إلى التقشف[2] وإذا سلمنا جدلاً بأن هذا البرنامج الثقافي صالح لإخراج الجزيرة العربية من حالة الأزمة فالذي وقف من الحركة وبرنامجها بالمرصاد كان الباب العالي. هذا مع العلم أن هذه الحركة وسواها من حركات مماثلة كانت تجسّد النموذج الأمثل لحالة التشرنق والإنكفاء على الذات ضد أي تجديد

---

(١) «الفكر العربي بين الخصوصية والكونية»، دار المستقبل العربي، ١٩٩٦، ص ٣٠.

(٢) راجع كتاب علي المحافظة، م. س، ص ص ٣٧ ـ ٤٠.

داخلي المصدر أو خارجيه، لا سيما بعد أن خرجت تجربة محمد علي باشا إلى النور.

من ناحية أخرى يمكن مقارنة التجربة العربية في علاقتها مع الغرب بالتجربة اليابانية. ففي منتصف القرن التاسع عشر عرضت الرأسمالية الغربية على اليابان الدخول طوعاً في حضارتها، فوافقت حتى لا تتعرّض لما تعرّضت له الصين من احتلال إنكليزي، وفتحت أسواقها وثقافتها على الوافد الغربي. كان ذلك في منتصف الستينات من القرن التاسع عشر، حيث كانت حال اليابان شبيهة جداً بحال العالم العربي تشرذماً إقطاعياً وتخلفاً وحكم مماليك (أو ما يشبههم) وأمراء وولاة (أو ما يشبههم) وتسلطاً ونهباً ضرائبياً وتنافساً بين الإقطاعيين[1]، وقد عزم اليابانيون على قبول التحدي فوحّدوا بلادهم، في نظام سياسي مركزي واستقدموا الخبراء وتمكنوا، خلال ثلاثين عاماً، من القضاء على الأمية قضاءً تاماً قبل أن يدركهم القرن العشرون[2]. وربما كان ذلك، أي محو الأمية، أحد عوامل نهضتهم العلمية الراهنة ودخولهم في حقل التنافس التكنولوجي والاقتصادي مع الغرب.

يقول محمود أمين العالم في سياق نقده أفكار أنور عبد الملك حول النهضة اليابانية ما يلي:

«إنه (عبد الملك) يحدد خصوصية المجتمع الياباني باستمرارية نظامه المركزي الإقطاعي، ويُرجع إليه كل ما يتحقق لليابان من تقدم صناعي أو عسكري أو قومي عام. ماذا يعني هذا؟ ألا يعني هذا

---

(١) راجع كتاب: «نهضة اليابان، ثورة المايجي إيشن»، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، تقديم هشام شرابي، بيروت، ١٩٩٣.

(٢) راجع كتاب: «المعجزة في الاقتصاد» لمؤلفه ألان بيرفيت، من المدن الفينيقية إلى اليابان، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٩٧.

تحبيذاً وتثبيتاً لسيادة النظام الرأسمالي الاحتكاري في اليابان بسلطته المركزية المهيمنة، بل تبريراً، ولا أقول تفسيراً فحسب، لعدوانية السلطة اليابانية في الحرب العالمية الثانية، وتحالفها مع النازية والفاشية...»[١].

ماذا نقرأ في هذا النص؟

أولاً: إن مسألة الاستمرارية التي جرى الكلام عليها ليست أكيدة لأن مجموعة الباحثين في كتاب «نهضة اليابان» المشار إليه يقولون عكس ذلك، ويرون أن النهضة اليابانية تمثّلت، على الصعيد السياسي، بثورة فعلية عنوانها الأساسي مركزة السلطة التي كانت موزعة بين الإقطاعيين في ظل نظام ملكي مقيّد (على الطريقة الإنكليزية)، وهو ما لم يحصل في عالمنا العربي الذي لم يكن النظام فيه ممركزاً، خلافاً لما يقوله سمير أمين في نظريته حول نمط الإنتاج الخراجي[٢] التي ترى، استناداً إلى نظرية المركز والأطراف، أن الرأسمالية قامت في أطراف البلدان الخاضعة لهذا النمط من الإنتاج، وذلك لاستحالة قيامها في مركز النظام أي في البلدان التي كان النظام يتميّز بسلطة مركزية، وهو ما كانت تشهده حالة النظام العثماني الذي لم يكن له من السلطة على أجزاء كبيرة من العالم العربي إلا التزام المقاطعات والولايات ببعض الحنين إلى الخلافة الإسلامية.

ثانياً: بصرف النظر عما إذا كان النظام الياباني قد تمركز أو أنه كان ممركزاً، فما يهمّنا نحن من تجربة اليابان هو المقارنة بين بلدين متشابهين (ويزيد التشابه بينهما لو كان النظام ممركزاً)، وقد أمكن

---

(١) «الوعي والوعي الزائف»، م. س، ص ٦٢.
(٢) راجع كتبه الأخيرة لا سيما «نحو نظرية للثقافة»، و«ما بعد الرأسمالية».

لأحدهما (اليابان) أن يخرج من أزمة تخلّفه عبر الإقرار بوجود حضارة جديدة اسمها الحضارة الرأسمالية والإقرار، قبل ذلك، بحالة التخلّف التي كان يرزح تحتها وضرورة الخروج منها. أما العالم العربي فقد سلك مسلكاً مناقضاً، وذلك بعدم إقراره بتخلّفه، ثم بعدم إقراره، وهذا طبيعي تبعاً لمنطقه، بضرورة الخروج من الأزمة.

هذا هو الأساس التاريخي لسياسة الممانعة التي يجري الكلام عليها هذه الأيام، وهي، على أهميتها في عديد من الجوانب، تشكّل استعادة أو بعثاً لتلك التي واجهت بها البلدان الإسلامية الغزو الصليبي. وهي تعني فيما تعنيه انتظاراً وتقية، بانتظار شيء ما يحصل في هذا العالم. لكن ما يغرب عن العقل العربي اليوم هو أن الذي ينتظرون حصوله ـ بعد الحروب الصليبية والممانعة العربية الإسلامية التي نجحت في حينه ـ قد حصل، وهو قيام الرأسمالية الحديثة وطرحها التحدي على البشرية أجمعين.

أما عدم الإقرار بالتخلّف فعائد إلى خدعة إيديولوجية، مفادها أن العالم العربي تعامل مع التحدي الرأسمالي كما لو أن هذا الأخير قد وجّه تحديه للحضارة العربية في عصرها الذهبي، أي كما لو أن نابليون بونابرت قد هدّد سلطة هارون الرشيد، وغاب عن العقل العربي أن انهيار الخلافة العباسية قد حصل قبل قرون وقرون، وأن التهديد الرأسمالي كان يستهدف حالة التخلف التي رزح تحت نيرها العالم العربي بعد تفكك الخلافة ـ الحضارة الإسلامية التي لم يبق منها إلا الاسم ممثلاً بالسلطنة العثمانية.

هذه «الخدعة» الإيديولوجية التي وقع العالم العربي في فخها هي ذاتها التي وقع في وهمها المجتمع الصيني، ذلك أن الصين والعالم العربي كانا، فيما مضى من غابر الزمان ينعمان بحضارتين مشهودتين

ولم يقبل شرف هاتين الحضارتين أن يغزوهما أجنبي، ولكن كيف قبل هذا الشرف بانهيارهما؟!

إذن، مفتاح أزمة النهوض العربي هو الإقرار أولاً بوجود أزمة حضارية عربية سابقة على التحدي الرأسمالي، سبق لابن خلدون أن تناولها وتلمّس إرهاصاتها.

ثالثاً: الذي استوقف محمود أمين العالم هو تحول النهضة اليابانية إلى إمبريالية، مما يعني أننا أمام خيارين إما التخلّف وإما الامبريالية، وبما أننا ضد الإمبريالية فنحن مع التخلّف، وتعليل ذلك أنه إذا كان الخروج من التخلّف سيؤدي، على الطريقة اليابانية، إلى التحالف مع الفاشية والنازية، فمن الأفضل لنا أن نبقى على تخلفنا على أن نكون جزءاً من الرأسمالية في أعلى مراحلها. والمعيار في ذلك، في منطق محمود أمين العالم، ليس الانحياز إلى التخلف، وهو يُجلّ عن ذلك طبعاً، بل الانحياز إلى نقيض الإمبريالية أي الاشتراكية، ولا سيما التجربة السوفياتية بالذات، وفي كل ذلك، يبقى الاحتكام لقوانين الصراع العالمي بين المعسكرين هو السلك الهادي في الحكم على النهضة وآلياتها وسيرورتها.

وبعد. لكي نخرج من هذا التصوير الذي يبدو في ظاهره كاريكاتورياً، والذي لا يعبّر عن تقديرنا الفعلي للفكر التقدمي النير الذي يتميز به العالم نرى أن الصواب، في ما يتعلق بأولوية التناقض بين الداخل والخارج هو في ما يقوله العالم في أكثر من مكان من كتبه ومنه قوله «ليست هناك ثقافة يمكن فرضها من الخارج فرضاً، إذا لم تجد في البنية السياسية والاقتصادية والإيديولوجية الداخلية ما يتيح استقبالها وتقبّلها بل واستنباتها وتوظيفها اجتماعياً»[1] وقوله أيضاً: إن

(١) «الوعي والوعي الزائف»، م. س، ص ١٠٧.

سيادة الثقافة الإمبريالية الحالية «تستجيب للاحتياجات الإيديولوجية للأبنية السياسية والاقتصادية السائدة في البلاد العربية، بل هي، في أكثر الأحيان، تُستنبت استنباتاً محلياً»[1].

غير أن ما نأخذه عليه هو أن آلية النظر إلى أزمتنا سرعان ما تعود إلى التقليد المتبع القاضي بتفسير الظاهرة بمنطق المؤامرة، فهو يقول بعد كلامه المشار إليه «أن الخطر الأساسي على ثقافتنا وإيديولوجيتنا العربية لا ينبع منها في المحل الأول، وإنما من تغييب حقيقة الإمبريالية عامة والأميركية خاصة»[2]، ثم يضيف: «لهذا فإن فضح الحقيقة الإمبريالية وفضح محاولات تغييبها والكشف الدائم عن وجهها القبيح قضية حاسمة في التصدي للثقافة الإمبريالية والصهيونية»[3]. وملاحظتنا على هذا الكلام هي أن السياسة الأميركية خصوصاً والإمبريالية عموماً لم تعد بحاجة إلى جهد منّا لكي تصبح مفضوحة، لا سيما بعد انهيار الاتحاد السوفياتي وتحول العالم إلى سيطرة أحادية، وبعد معركة الخليج والاحتلال الإسرائيلي للبنان وعملية المفاوضات الجارية في إطار التسوية وغير ذلك، وهو كثير، مما تنم عنه السياسة الأميركية من تعدٍّ على حقوق الشعوب واستهتار بالقيم التي ادعت الرأسمالية الدفاع عنها عند قيامها، إلخ. . . إلا أن السؤال المطروح علينا، نحن أصحاب الأزمة، المعنيين بها قبل سوانا هو التالي: ماذا ترانا نفعل إزاء هذه الفضيحة! هل نستمر بمشروعنا النهضوي إياه الذي يرشق الإمبريالية بالكلام الكبير وبأصغر الأفعال؟! وهل نستمر، باسم هذا المشروع نخنق كل احتمالات النهوض، نقمع

---

(١) م. ن، ص ١٠٩.
(٢) م. ن، ص ص ١٠٩ ـ ١١٠.
(٣) م. ن، ص ص ١١٠ ـ ١١١.

الحريات، ننفي الديموقراطية، نبدد الثروات كما تتبدّد مياه النهر، في شعر محمد الماغوط، «على الغرغرة وغسل الموتى»، بل على الترف والقصور والفجور دون التنمية؟! وهل نستمر باسم مجابهة الغرب الإمبريالي في اقتراف الخطايا بحق «الدولة» ونأبى أن نبنيها لأن فينا حنيناً إلى المستبد العادل ودولة القرون الوسطى؟ وهل وهل، إلى آخر سلسلة التساؤلات التي يقع على عاتقنا عبء الإجابة عليها من موقع النظر إلى أزمتنا كأزمة بنيوية تطال كل مستويات النظام السياسي الاقتصادي الاجتماعي الثقافي في عالمنا العربي، ارتباطاً بموقعنا كجزء عضوي من هذا النظام العالمي الذي نستسهل تسميته باسمه السياسي: الإمبريالية، نستبعد عن ذهننا اسمه الأصلي الرأسمالية، بما تعنيه من تحدٍّ حضاري لم يقصّر ماركس في توصيف آلياته الاقتصادية، لكننا قصّرنا، حسب سمير أمين في استكمال توصيفه السياسي.

هذه الأزمة هي كما يشخّصها محمود أمين العالم أزمة مركبة، «أزمة اختلال العلاقات الداخلية بين أوضاع متخلفة شبه إقطاعية وبداية ظهور فئات برجوازية صاعدة، أزمة خروج من التبعية العثمانية، أزمة مقاومة الاستعمار والإمبريالية، أزمة التبعية للإمبريالية، أزمة أنظمة الحكم والتناقض بين تبعيتها والاحتياجات الموضوعية» والحل تكراراً هو «التغيير البنيوي الجذري الذي لا يمكن تحقيقه بغير إقامة أنظمة حكم وطنية ديموقراطية... من أجل الخروج بالواقع العربي من تبعيته للإمبريالية...»[١].

التشخيص والحل مرتبطان أيضاً وأيضاً بالتناقض الخارجي، مبنيّان على نظرية المؤامرة: التبعية للإمبريالية، فك التبعية عن الاستعمار. كل الفكر العربي التحرري بتياراته المتعددة القومية، الماركسية

(١) م. ن، ص ٢٠٠.

والإسلامية، يقول بذلك. لكن السؤال المطروح على مفكرينا هو عما إذا كان شعار فك التبعية، أو الاستقلال الاقتصادي، حسب تعبير سمير أمين، وهو تعبير يحمل المضمون نفسه، شعاراً ممكن التحقيق؟ إذا كان الجواب نعم، فما هي آليات تنفيذه؟ وإذا لا فما بديله؟[(١)].

هذا السؤال الجوهري الذي يشكّل تحدياً للفكر العربي، استمعنا إلى إجابة عنه مقنعة، من محمود أمين العالم في لقائنا الحواري معه. إلا أن مضمون الإجابة هذا لم يظهر في كتاباته التي نتناول الآن قراءتها قراءة نقدية، إلا في صورة إشارات خاطفة كان يقلّل من تماسكها، كما عرضها شفوياً، انشداد تفكيره بين حين وآخر، إلى آلية التفكير بنظرية المؤامرة.

يقول محمود أمين العالم إن «القضية المعركة هي كيف نكون في العالم كجزء متميّز فيه، يشارك في تنمية وتغذية ما هو إنساني مشترك، والصراع في الوقت نفسه ضد محاولات الهيمنة وطمس الخصوصيات القومية والثقافية»[(٢)]، ويمهّد لهذا البرنامج بتعليل واقعي يعترف فيه «أن العالم، أردنا أم لم نرد، أصبح موضوعياً وعملياً عالماً واحداً، بل حضارة واحدة. . .»[(٣)].

في اعتقادنا أن هذا كلام من طراز جديد يستحق التوقف والمناقشة لما فيه من جدية، ولما يحمّلنا من مسؤولية في صياغة نظرية جديدة للنهضة العربية.

---

(١) راجع نقد مضمون هذا الشعار وأفكار سمير أمين حوله في مقالة علي الشهابي لمناقشة أطروحات سمير أمين: مجلة «الطريق»، العدد السادس ١٩٦، ص ص ١٧ ـ ٢٦.

(٢) «الفكر العربي بين الخصوصية والكونية»، م. س، ص ٧٢.

(٣) م. ن، ص ٧١.

أول الجديد فيه الإقرار بوحدة العالم، «أردنا أم لم نرد»، والإقرار بأننا جزء منه، ويترتب على هذا الإقرار نتائج نظرية وعملية، وطرح أسئلة جديدة على الفكر التحرري عموماً منها:

هل نقبل أن نكون جزءاً من النظام الرأسمالي العالمي، وهل يقبلنا النظام الرأسمالي العالمي أن نكون جزءاً منه؟؟

أما فيما يخصنا فإن علينا أن نعترف بالأمر الواقع وإن كنّا ميالين إلى عدم الموافقة عليه. الاعتراف بأن الرأسمالية نجحت في توحيد الكرة الأرضية وربط أجزائها المتباعدة ربطاً متماسكاً وهذا كلام ماركسي تماماً لأن أحد شروط قيام الرأسمالية هو توسّعها، أو هو إزالة كل الحدود والقيود التي يمكن أن تعرقل حركة الرساميل وحرية الاستثمار، وهي قادرة على تحقيق ذلك، وقد حققته فعلاً لا سيما بعد أن انهار الاتحاد السوفياتي.

أما في ما يخص النظام الرأسمالي فإنا نعتقد أن كل ما يسعى في سبيله هو إدخال الكرة الأرضية، ومنها عالمنا العربي، طوعاً أو كرهاً في دائرة السوق الرأسمالية، لكن بشروطه هو، وهي شروط نوافق على توصيفها بأنها شروط تبعية، وعلى تحليل آلياتها التي عبّرت عنها الأدبيات الماركسية جميعاً ومنها نظرية المركز والأطراف، والتطور اللامتكافىء، ونمط الإنتاج الكولونيالي وغير ذلك من النظريات[*-٤]،

(* ـ ٤) المركز والأطراف، والتطور اللامتكافىء، مفاهيم من نظرية سمير أمين في آلية تطور النظام الرأسمالي العالمي (راجع كتابه: التطور اللامتكافىء، دراسة في التشكيلات الاجتماعية للرأسمالية المحيطية، دار الطليعة، ط ٢، ١٩٧٨) أما نمط الإنتاج الكولونيالي فهو مفهوم أطلقه مهدي عامل على الرأسمالية الطرفية استناداً إلى التأويلات الماركسية إياها. (راجع الجزء الثاني من كتابه «مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني: في نمط الإنتاج الكولونيالي»، دار الفارابي، بيروت، ١٩٧٦).

أو الأدبيات الإسلامية والقومية التي اقتصر دورها على توصيف الجانب السياسي من النظام الرأسمالي العالمي، ولم تتطرق إلى جانبه الاقتصادي، إلا من خلال أفكار متناثرة مصدرها التحليل الماركسي لآلية الاقتصاد الرأسمالي.

لا شك أن هذه الشروط مذلّة، بالمعنى السياسي والأخلاقي للكلمة، إلا أنها شروط تفرضها موازين قوى، ولا يجدي نفعاً رجمها بالشتائم من بعيد، ولن تتغيّر إلا بتغيير الموازين التي أنتجتها.

هذا هو التحدي الفعلي الذي تهرّب العقل العربي من مواجهته حين استسهل خيار الرفض. إلا أن الملفت أن هذا الرفض اقتصر على الجانب الإيديولوجي والخطابي مع ما لذلك من تأثير على الوعي الاجتماعي لمضمون التحدي، في الوقت الذي كان العالم العربي يدخل عملياً طاحونة الرأسمالية على الصعيد الاقتصادي متبنياً الاقتصاد الحر، واقتصاد السوق وآليات التوظيف الرأسمالي وغير ذلك من مظاهر الدخول الفعلي في العصر الرأسمالي، لكن كل ذلك تمّ في ظل خطاب إيديولوجي يرفض ذلك.

السؤال الثاني الذي تطرحه عملية الموافقة على الدخول في النظام الرأسمالي هو التالي: هل تعني الموافقة موافقة على شروط اللعبة كما يريدها رأس النظام العالمي أو المركز منه، وبالتالي التحول إلى أدوات في يد القوى الكبرى ومن ثم إلغاء هذا الصراع الطويل معها والمستمر من قرنين من الزمن؟ بعبارة أخرى هل سيكون الدخول في الرأسمالية خيانة لقرنين من التعبئة ضد الإمبريالية والشيطان الأكبر؟

أغلب الظن أن سياسة الممانعة شكلت القاعدة الأساس لعدم ممارسة الصراع مع الرأسمالية، ذلك أن قانون التناقض، بالمفهوم الماركسي، مترافق مع قانون وحدة الأضداد، فلا تناقض خارج

الوحدة، بتعبير آخر، إن الشرط الأساسي لممارسة الصراع مع الرأسمالية هو الانخراط فيها، ومحاربتها من الداخل، وربما تفيدنا التجربة الاشتراكية في تأكيد هذه الفرضية، ذلك لأن المعسكر الاشتراكي الذي انغلق على نفسه وتشرنق صعّب على نفسه شروط المعركة مع الرأسمالية وشروط منافستها بصورة ناجحة، فحاول أن يصوغ أممية من خارج الوحدة الكونية التي صنعتها الرأسمالية، أي من خارج التاريخ الرأسمالي لعصر البشرية الحديث، مما جعله هو خارج التاريخ، بل خارج التحليل الماركسي لآلية التطور الرأسمالي ولآلية تفجّر النظام الرأسمالي من داخله بفعل تفجر تناقضاته الداخلية، وبهذا المعنى لم تكن التجربة الاشتراكية تستلهم الماركسية وقوانين التناقض الخاصة بها، بل كانت تستلهم فكراً غيبياً وتمارس التناقض مع الرأسمالية في صيغة عسكرية فحسب دون الأخذ بالاعتبار البنية التحتية المحددة، في التحليل الأخيرة، لقوانين الصراع الطبقي.

لا تقوم الرأسمالية إلا على التنافس، أي التناقض بين المصالح الرأسمالية وبالتالي فلا خوف من أن يكون الانخراط فيها سبيلاً، إلى طمس الصراع معها، بل هو بالعكس الصيغة الوحيدة لممارسة هذا الصراع.

السؤال الثالث الذي يطرح نفسه في هذه القضية هو الموقف من الدولة. لا شك أن الموقف السائد في مواجهة الرأسمالية يؤدي إلى نتيجة منطقية هي رفض قيام الدولة المركزية في صيغتها الحديثة، بما هي دولة القانون. وهذا ما يفسّر موقف حركات الإصلاح المتعاقبة التي عملت على تأمين تماسك الدولة بالعامل الإيديولوجي وبقوة البنية الفوقية منذ الحركة الوهابية حتى الأنظمة الإنقلابية الحديثة، في حين سعت الدولة الرأسمالية إلى جعل الاقتصاد الأساس الأول والقاعدة

المادية لوحدة الدولة وسلطتها المركزية.

وقد استندت حركات الإصلاح الحديثة على الفكرة الماركسية القائلة باضمحلال الدولة ضمن أفق التحول الثوري للنظام الرأسمالي، وراحت تضع هذه المهمة على جدول عملها اليومي وتضع لذلك النظريات المناسبة مستفيدة من هذا النقص الماركسي في تحليل آليات السلطة السياسية في الدولة الرأسمالية.

حاول مهدي عامل أن يفسِّر نظرياً السلوك السياسي للأحزاب الشيوعية الماركسية عموماً حيال الدولة قائلاً: «إن البروليتاريا الثورية هي الطبقة الوحيدة التي في ثورتها بالذات، أي في انتزاعها سلطة الدولة وفي تغييرها الثوري لجهاز الدولة، تقوم، وعليها أن تقوم، بهدم جهاز الدولة، أداتها السياسية الأساسية لفرض سيطرتها الطبقية...»[1]. وقد استمر هذا الموقف النظري ملهماً لسائر الحركات النهضوية اليسارية، ومتطابقاً مع مواقف التيارات الأخرى القومية والإسلامية الساعية إلى جعل تقويض الدولة مهمة يومية قيد الإنجاز، ولا أعتقد أن ماركس كان يقصد بالضبط ما راح أتباعه يسعون لتنفيذه.

الموقف من الدولة أمر ينبغي إعادة النظر فيه، لأن الدولة حاجة مجتمعية ولأن اضمحلالها، في التصوّر الماركسي، سيرورة تاريخية وليست مهمة إرادوية شعبوية يستعجل تنفيذها المستعجلون. ونحن نوافق هنا محمود أمين العالم في قوله: «إن القضية... هي تقوية الفاعلية العقلانية النقدية الديموقراطية للمجتمع في مواجهة الدولة،

(١) مهدي عامل، «في التناقض»، م. س، ص ٩٢.

دفاعاً عنها وتغييراً وتطويراً لها»[1]. ونوافقه الرأي في أنه «لا سبيل إلى ذلك بغير أن يبدأ البناء والتجديد من أسفل، يبدأ من الأبنية والهياكل الاجتماعية القاعدية»[2]. نوافقه الرأي تحديداً على أن التغيير الثوري أو النهضوي أو الإصلاحي لا يكون إلا بقوة الناس، بقوة أصحاب المصلحة في صنعه، وإلا فهو تغيير محفوف بمخاطر الردّة والانهيار إذا استند فحسب إلى قوة البنية الفوقية (جهاز دولة، شحن إيديولوجي، انقلاب عسكري...). ونوافقه أيضاً على ضرورة إعادة النظر بالنزعة المتسرّعة الساعية إلى التغيير دون أن تأخذ بالاعتبار المتطلّبات المادية الاقتصادية الاجتماعية والثقافية الضرورية لعدم حرق المراحل.

خلاصة القول في هذه النقطة هي كيف يكون العالم العربي جزءاً من النظام الرأسمالي العالمي، وكيف يخوض الصراع معه؟. كيف تكون حركات المعارضة جزءاً من الدولة وتمارس دورها في مواجهة السلطة؟. كيف يختار اليسار صيغة جديدة للتغيير لا يحرم فيها من أن يكون جزءاً عضوياً من البنية المجتمعية السياسية التي ينتمي إليها؟ هذا هو التحدي المطروح علينا.

□ تناولنا في الجزء الأول من هذا البحث «قضية النهضة العربية، لا سيما صيغتها المعاصرة، بما هي امكانية الدخول في الحضارة الحديثة» ونتابع في هذا الجزء الثاني استكمال البحث في «دور التراث وموقعه محفزاً ومساعداً على النهضة أم معيقاً لها» وفي تجديد الفكر

---

(١) «الفكر العربي..»، م. س، ص ٧٢.
(٢) م. ن، ص ٧٣.

الماركسي، فليس بحثنا إذن بحثاً في التراث بذاته، بل في علاقته بالنهضة، وذلك من خلال نظرة محمود أمين العالم إلى هذه المسألة، وإلى مسألة التجديد النظري في الماركسية.

التراث والنهضة

يقول العالم في كتابه «الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر»، في معرض حديثه عن موقف أدونيس من التراث والماضي: «ماذا نقول في إبن تيمية مثلاً. لم تكن أصوليته ودعوته إلى التمسك بالسنّة الأولى ومعاداته للمنطق الأرسطوطاليسي مجرد دعوة تثبيتية جامدة معادية للعقلانية كما يقال، بل كانت في عصره تمرداً على مظاهر الفساد والتخلّف والجمود والعدوانية المغولية والصليبية. ومن هنا كان موقفه الذي يتسم بالواقعية الفعّالة»[(١)].

إذا كانت أصولية ابن تيمية تعبيراً عن اعتراض على وضعٍ ما، قد يتحمل الصليبيون والمغول مسؤولية حصوله، وهذا ما نشك في صحته باعتباره تفسيراً اختزالياً، بل تتحمل فيه المسؤولية الظروف والشروط التاريخية التي آلت إليها حالة العالم العربي الاسلامي تحت الاحتلال المغولي أو الصليبي، إلا أننا أمام موقف اعتراضي يستحيل أن يؤول إلى تغيير في بنية هذا الواقع المعترض عليه، بل هو موقف مسؤول عن تثبيت هذا الواقع. نستعين على تأكيد هذا الاستنتاج بقول لمحمد عابد الجابري، في إطار تحليله إشكالية النهضة والموقف من التراث: «إن جميع النهضات التي نعرف تفاصيل عنها قد عبَّرت، ايديولوجياً،

(١) العالم: «الوعي والوعي الزائف» م.س. ص٩٣.

عن بداية انطلاقها بالدعوة إلى الانتظام في تراث، وبالضبط للعودة إلى «الأصول» ولكن ليس بوصفها كانت أساس نهضة مضت يجب بعثها كما كانت، بل من أجل الارتكاز عليها في نقد الحاضر ونقد الماضي القريب، الملتصق به، المنتج له المسؤول عنه، والقفز إلى المستقبل»[(١)].

إننا لا نعتقد بأن العالم يُغفل نواقص الفكر الأصولي، لا سيما خطره المتمثّل في تكريس الأوضاع، فهو يقول عن الجماعات الأصولية إنها «برفضها اللاعقلاني وأفكارها الجامدة المتخلّفة، ومواقفها المتعصبة الفاشية غير المتحضرة، تقوم بتكريس الأوضاع القائمة السائدة بدلاً من تغييرها»[(٢)].

لماذا لا يرى العالم في فكر ابن تيمية دعوة تثبيتية جامدة، ويرى ذلك في فكر الجماعات الأصولية المعاصرة؟

في إطار البحث عن إجابة عن هذا التساؤل يمكن أن نعثر على تفسير لهذا التناقض في الموقف من الأصوليات من خلال العناصر التالية:

أولاً: يربط العالم بين النهضة والتحرر، لا سيما التحرر من الوجود الأجنبي، فيحكم على حركات أصولية بأنها «كانت تسعى

(١) محمد عابد الجابري: «إشكالية الاصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر: صراع طبقي أم مشكل ثقافي؟» ورقة عمل في ندوة «التراث وتحديات العصر في الوطن العربي» ٢٤ ـ ٢٧ أيلول ١٩٨٤، القاهرة. نشرت دراسات هذه الندوة في كتاب يحمل العنوان نفسه في مركز دراسات الوحدة العربية ط١، ١٩٨٥، ط٢، ١٩٨٧، ص٣٦.
يؤكد الجابري فكرته من خلال دراسة نهضتين: النهضة الأوروبية الحديثة، والنهضة العربية الاسلامية الأولى (من الجاهلية إلى الاسلام).

(٢) العالم: «الفكر العربي بين الخصوصية والكونية»، ص٩٣.

للتجديد الديني والتحرر من السيطرة الأجنبية كالحركة الوهابية والسنوسية والمهدية»[1]. على أن التجديد الصحيح في التجارب التاريخية كان على الدوام ثورة عل سلطة سياسية أو ثقافية أو اقتصادية أو تغييراً نوعياً في بنيتها. هذا ما تؤكده تجربة التجديد الديني التي قام بها النبي محمد، أو تلك التي قادها لوثر وحركة الاصلاح الديني في أوروبا، أو تجارب الثورات السياسية الكبرى في العصر الحديث (الفرنسية، السوفياتية، الصينية، الناصرية، الخمينية، إلخ...)، في حين لم تكن الحركات الأصولية العربية تعمل إلا على استبدال بنية بأخرى مماثلة، ولم تتجاوز برامجها الاصلاحية حدود الشكليات والطقوس (راجع ما قلناه عنها في الجزء الأول). يؤكد استنتاجنا هذا أن الحركة الوهابية قامت قبل الثورة الفرنسية، وقبل مجيء نابليون إلى مصر، أي قبل أن تصبح مهمة التحرر من الوجود الأجنبي مهمة مركزية.

ثانياً: يستند العالم تارة إلى آليات التحليل السياسي وأخرى إلى آليات التحليل الفكري، فيكون في الأولى حريصاً على مقتضيات السياسة ومنعرجاتها وضروراتها العملية في التحالف والمرونة والبحث عن مخارج عملية، وفي الثانية يتبع قوانين الصرامة العلمية فيجزم في أمور ويحسم في أخرى. من الأمثلة على الحالة الأولى قوله: «الخلاف ليس خلافاً بين العلمانية والدين أو بين العلمانية والايمان، إذ إنه من الممكن أن يتعايشا وأن يتفاعلا وأن يتعاونا»[2]. غير أن هذه المعادلة لا تصح لأن العلمانية مصطلح سياسي والايمان مصطلح

(١) م. ن. ص٨١.
(٢) م. ن. ص١١٧.

أيديولوجي، والصراع بينهما ليس أمراً ارادوياً، ولا التعاون بينهما من مقتضيات المهادنة والتحالفات السياسية؛ والعلاقة بينهما اكتسبت مع النهضة الأوروبية أبعاداً جديدة محكومة للصراع على الهيمنة بين السياسي والايديولوجي وقد جرى حسم الصراع لمصلحة الأول.

غير أن هذا الصراع، في الشرق العربي، لم يبلغ نهاياته الطبيعية لأن تجسيداته العملية لم تكن في مصلحة صيغة جديدة للسياسي على حساب صيغته القديمة، ولأن التجديد الديني لم ينجح في إقامة تمييز واضح بين الدين والمؤسسات الدينية. ففي حين نجحت حركة الاصلاح الدينية في أوروبا في إقامة حدود فاصلة بين المسيحية كديانة وبين الكنيسة كمؤسسة سلطوية دينية وسياسية، لم تنجح حركة الاصلاح الديني في العالم العربي في هذه المهمة، وكسبت المؤسسات الدينية المعركة في مواجهة خصومها من المصلحين وتمكنت من تخوينهم وإخراجهم من ملكوت سلطتها، كما تمكنت هي، لا حركات الاصلاح، من التحالف مع السلطة السياسية خلافاً لما جرت عليه الأمور في حركات الاصلاح الديني في أوروبا التي تمكنت من أن تتحالف مع سلطات وقوى سياسية ذات مصلحة في منافسة الكنيسة على استلام زمام السلطة الزمنية بل على انتزاعها منها.

استناداً إلى هذا التحليل نعتقد أن المقارنة بين العلمانية والدين مقارنة مغلوطة ولا بد أن يكون الجواب عليها مغلوطاً، أياً تكن أدوات التحليل، وإذا كان لا بد من تصويب المعادلة، فإن الأمر يتطلب مقارنة بين العلمانية (كسلطة زمنية متمايزة على السلطة الدينية) وبين السلطة الدينية المجسّدة داخل المسيحية بالكنيسة، والتي لا تجد لها في العالم الاسلامي تجسيداً مماثلاً، الأمر الذي يجعل الصراع، في الحالة الاسلامية، أكثر تعقيداً، صراعاً تتوافر فيه شروط النجاح

«للكنيسة» الاسلامية أكثر من خصومها لأنه يسهل عليها، وهي غير مجسَّدة بمؤسسات موحدة على صعيد العالم الإسلامي، أن تماهي بين الدين ومؤسساته فيتيسَّر لها أن تجعل من كل هجوم عليها هجوماً على الدين نفسه. هذا ما يلاحظه محمود أمين العالم بوضوح حين يقول: «هكذا يصبح الدين الشعبي ساحة للصراع السياسي والتناقضات الاجتماعية من منطلق ديني خالص»[1]. وإذا جاز لنا أن نعيد صياغة هذه العبارة نقول: الصراع السياسي حول الدين الشعبي (الوعي الشعبي العامي للدين) يخسره السياسيون العلمانيون لأنهم يخفقون في تصويره صراعاً سياسياً ويكسبه أهل السلطة الدينية لأنهم ينجحون في تصويره صراعاً دينياً بحتاً.

هذا الاستنتاج يجعلنا نعتقد بأن معركة النهضة العربية تكون ناجحة لا بمقدار نجاح الهجوم على التراث أو النجاح في مسايرته ومهادنته، بل بمقدار ما تتضح حدودها بكونها معركة ضد المؤسسات الدينية لا ضد الدين نفسه، ضدها كسلطة تمارس ما تمارسه كل سلطة من حفاظ على امتيازات ومكاسب مادية ومعنوية[2].

«الكنيسة» الاسلامية

ما هي هذه المؤسسات التي تتماهى بالدين؟ وهل هي موجودة فعلاً؟ وهل هي مجسَّدة كتجسيد الكنيسة للمؤسسة الدينية المسيحية؟

أولاً لا شك أنها موجودة، لكنها ليست موحدة في «كنيسة» اسلامية؛ وهي موزعة، مفككة، مشتتة، بما يوازي التفكك والتشتت

(١) م. ن. ص٨٧.
(٢) راجع البحث الأول وهو: «أصوليات دينية أم تطرف سياسي».

السياسيين اللذين سبق للعالم العربي والاسلامي أن عانى منهما ولا يزال يعاني حتى اليوم.

إنها جزء من «أجهزة الدولة الايديولوجية وأداة من أدوات سلطتها ومشروعيتها»[1]، يعدِّدها العالم في حالة مصر: «هناك مؤسسات دينية تتبع الدولة، مثل الأزهر، دار الافتاء، وزارة الأوقاف والمساجد، والمجلس الأعلى للشؤون الدينية، ومجمع البحوث الاسلامية والمجلس الأعلى للطرق الصوفية، فضلاً عن البرامج الدينية في الاذاعة والتلفزيون والاعلام الصحفي والتعليم الديني في المدارس والاتجاهات الدينية في العديد من الأنشطة الثقافية في مجال الكتاب والفيلم والمسرح، إلى جانب الأعياد الدينية التي تشارك الدولة في طقوسها»[2].

إذا كانت هذه الأجهزة جزءاً من الأجهزة الايديولوجية للدولة، فهل يمكن القول إن الدولة علمانية؟ ليس الجواب على ذلك بسيطاً. فالدولة هذه، وهي ليست حالة مصرية بل عربية عامة، خاضعة لقوانين وضعية ودساتير وأنظمة حكم حديثة من حيث الشكل (انتخابات، فصل بين السلطات...)، هي بالتالي دولة (دول) علمانية، لكنها، في ظل هذا الحشد الهائل من الأجهزة الايديولوجية، التي تشكل جزءاً عضوياً منها، ليست دولة علمانية، وبالتالي فهل يصح الاستنتاج الذي توصّل إليه العالم والقائل بأن «هذه الجماعات الاسلامية نفسها ـ لا الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية الفاسدة المتردية ـ هي

---

(١) العالم: «الفكر العربي بين الخصوصية والكونية»، م. س. ص٨٨. وقد استعار العالم هذا المصطلح من الفيلسوف الفرنسي ألتوسير. راجع كتابه «مواقف»، لا سيما الفصل المتعلق بالأجهزة الايديولوجية للدولة (A.I.E).

(٢) م. ن. ص٨٨.

الخطر المباشر، على مستوى الفكر ومستوى الممارسة، الذي يهدِّد أمن المجتمع»[١]. فمع إقرارنا بالمبررات السياسية والظروف الملموسة التي تعيشها مصر في ظل اندلاع العنف الأصولي ضد المجتمع والدولة، إلا أننا نرى في بروز ظاهرة الأصوليات السياسية تعبيراً عن أزمة الدولة والمجتمع، لا سبباً لها كما يدعي بعض علمانيي السلطة السياسية، ولا حلاً لها كما يدعي أصحاب السلطة السياسية الثقافية داخل هذه التنظيمات الأصولية.

إذا حاولنا أن نعدِّد الأجهزة الايديولوجية الدينية المتغلغلة في جسد الدول العلمانية رأينا أنها متماثلة في العديد من الدول التي يدين أهلها بالإسلام.

ففي لبنان المتقدم، في علمانية نظامه السياسي، على سائر أقطار العالم العربي لا نجد هذا الكم الهائل من الأجهزة الايديولوجية الدينية داخل جسد الدولة لكننا نجده إلى جانب الدولة يمارس سلطة ويؤسس دولة على هامش الدولة. وحين وجد علمانيو السلطة السياسية سلطتهم مهددة من قوى المجتمع الجديدة عملوا ما في وسعهم لاستعادة استنصارهم بالمؤسسات الايديولوجية الدينية ضد أي خطر على سلطتهم فأباحوا العودة عن المنجزات التي تحققت في سياق بناء دولة القانون والتراجع عنها نحو إقامة وضع يسمح بتهديد، لابنية السلطة وحدها، بل بنية الدولة والمجتمع. هذا ما عبّرت عنه تجارب العديد من الدول الوطنية المستقلة في العالم الثالث عموماً وفي العالم العربي خصوصاً، المهددة بلدانه بالتفكك بسبب الاستخفاف بأهمية وجود الدولة الحديثة كتعبير عن نقلة نهضوية نحو الحداثة، لصالح

(١) م. ن. ص٩٣.

التساهل مع قيام دويلات داخل الدولة أو على هامشها تنهش من جسد الدولة الوطنية.

على ضوء مثل هذا التحليل لا يعود مجدياً الانجرار وراء الأجهزة الايديولوجية الدينية بوضع النهضة والمعاصرة موضع مفاضلة ومقارنة مع التراث والأصالة، لا مصالحةً مع التراث ولا مقارعةً له، لأن الصراع الأساسي هو، على الدوام، صراع راهن، أي صراع على قضايا الحاضر والمستقبل، وبالتالي لا نرى مسوِّغاً لاجهاد النفس بحثاً عن قيم مادية أو اشتراكية أو علمانية في التراث، ولا بحثاً عن استحالة التلاقي بين التراث وقيم العصر. وهكذا نرى أن استنتاج محمود أمين العالم التالي، بصرف النظر عن صحته بذاته أو عدم صحته، لا يخدم قضية المعركة الدائرة حول النهضة والحداثة، فهو يقول: «من الممكن أن يجد الفكر العربي وخاصة في مجال التراث الديني توازياً وتوازناً داخل بعض هذه الثنائيات (التراث ـ التحديث، الاصالة، المعاصرة، النقل ـ العقل، التقليد ـ التجديد)، فيجد في الشورى الإسلامية مرادفاً للديموقراطية الغربية... وفي العدل مرادفاً لمفهوم الحرية... وفي طلب العلم ولو في الصين ما يوازي مفاهيم العلم العقلانية في التراث الغربي...»[1]. إنه لا يخدمها لأنه يقع في فخ هذه المقارنة المغلوطة، ولأنه يخوض معركته على ساحة سواه وبأدوات خصمه الذي يجيد استخدامها أكثر منه، وأخيراً لأن الفرضية التي انطلق منها العالم ليست جازمة فهو يقول: «من الممكن أن يجد الفكر العربي... توازناً وتوازياً...» مما يعني أن من الممكن ألا يجد الفكر العربي توازناً وتوازياً. وهذا ما تثبته التجارب الراهنة حيث

---

(١) م. ن. ص٣٣.

رفضت بعض الأصولية الجزائرية أي صيغة من صيغ الديموقراطية الحديثة لأنها برأيها مستوردة من بلاد «معادية مادية ملحدة»، بينما تبنّت القوى الاسلامية الايرانية بعضاً كثيراً من تلك الديموقراطية، ومن يرفض اليوم قد يقبل غداً كما قد يرفض غداً من هم في موضع القبول الآن ودائماً بالاستناد إلى نص تراثي ديني، ذلك أن الدين يمثل بنية ايديولوجية شديدة المرونة صالحة للتأقلم مع أية صيغة سياسية أو اقتصادية محتمله. أما التصلّب والجمود فهما من صفات المتدينين أي البشر، لا من خصائص الشريعة[١].

ضحايا الأصولية الدينية أم الأصولية الماركسية

إشكالية الخروج من هذا المأزق تجد حلاً لها على المستوى الفكري والنظري في الاقتراح الذي تقدم به نصر حامد أبو زيد في كل كتاباته، وهو الاقتراح الذي يلخّص هذه الكتابات كلها أو يؤسس لها كلها، وقد أوجزه العالم بقوله: «نقطة البداية في قراءة الدكتور أبو زيد للخطاب الديني هي تفرقته بين الدين والفكر الديني. فالدين، كما يقول، هو مجموعة النصوص المقدسة الثابتة تاريخياً، في حين أن الفكر الديني هو الاجتهادات البشرية لفهم هذه النصوص واستخراج دلالتها»[٢]. وهو يعني بالتفرقة التمييز بين الجانب الالهي من الدين والجانب البشري، وهو أمر تعرف المؤسسات الدينية مدى خطورته فلا تتردد في تكفير القائلين به بينما تماحك وتساير حتى آخر الحدود

(١) راجع كتاب فوزي منصور: «خروج العرب من التاريخ»، دار الفارابي، خاصة الفصل المتعلق بالماضي.

(٢) محمود أمين العالم: «مواقف نقدية في التراث»، دار قضايا فكرية، ١٩٩٧، ص٦٠.

مع من يقولون بالتوازن والتوازي. غير أن ذلك لا يعني تحديد الجبهات والمتاريس وخطوط التماس الفاصلة والحاسمة على الصعيد السياسي، بقدر ما يعني الحزم النظري والفكري لصالح توازن وتواز في الممارسة السياسية بين قوى متنوعة في أصولها الفكرية وحريصة على الإسهام في النهضة والحداثة[1].

هل الجزم على الصعيد النظري الفكري يتناقض مع المرونة على صعيد التطبيق والممارسة؟ هذا سؤال نظري ـ عملي كبير قد لا يكون البحث الحالي كافياً للإجابة عليه. فعلى الصعيد النظري تتناقض حتى حدود التناحر آليات البحث عن الحقيقة من طريق العلم التجريبي والآليات المستندة إلى غير السببية العلمية والقوانين المادية، فلكل منهما منطقه الداخلي الذي يخصّه ولا يخص سواه، غير أن التناقض الحاد بين آليات التفكير المتناقضة لا يلغي إمكانية التعايش السياسي بين الممارسين من البشر وإمكانية التعاون الذي تفرضه شؤون الحياة وشجونها اليومية بين عالم الفيزياء في المختبر وعالم الاجتماع وعالم الدين. غير أن إحدى إشكاليات النهضة والحداثة في بلادنا تكمن في

(١) تستند المؤسسات والأجهزة الايديولوجية الدينية إلى قراءتها هي للتراث الديني لا إلى قراءة سواها، وتحاول في قراءتها أن تعمّم طابع القداسة الذي يميز الجانب الإلهي من الدين، فتعطي لنفسها جزءاً مهماً من هذه القداسة، مستندة في ذلك إلى قراءة خادعة لإحدى آيات القرآن: «وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنّا به» (سورة آل عمران الآية السادسة)، فيتوقفون في قراءة الآية عند «الراسخون في العلم» ويقتطعون العبارة من سياق الجملة ويُهملون ما تبقّى من الجملة التامة بالعربية «والراسخون في العلم يقولون آمنّا به». والراسخون، في القراءة الصحيحة، مبتدأ وخبره الجملة اللاحقة، أما القراءة ـ الخدعة فتجعل منها اسماً معطوفاً على كلمة الله مساوياً له في علم التأويل وهذا هو الكفر بذاته.

كون القوى السياسية والفكرية جعلت معيار التعاون أو الخلاف على الصعيد السياسي معياراً ايديولوجياً، فخلطوا بين ما لقيصر وما لله وكانوا، بمن فيهم العلمانيون، معادين للعلمانية وجعلوا السياسة محكومة لمعايير الايديولوجيا مثلها مثل المعرفة العلمية والقيم الاجتماعية، وكانوا، بمن فيهم المتنورون، خاضعين لسيادة الايديولوجيا كمنظومة حياتية ومعرفية مهيمنة في المجتمع السابق على قيام الرأسمالية، وهذا ما تنبّه له العالم حين اقترح برنامجاً للنهوض أدرج فيه ضرورة «عدم تغليب السلطة على المجتمع والسياسي على الايديولوجي والايديولوجي على المعرفي»[1].

والحال أن عدم الخلط بين هذه المستويات هو ضرورة نظرية معرفية فحسب، حيث يحتكم كل مستوى إلى آليات داخلية قد لا تتناقض مع آليات سواه من المستويات لكنها تختلف عنها وتتغاير وتتمايز بتمايز كل مستوى منها. أما على الصعيد العملي، لا سيما صعيد الممارسة السياسية، فإن هذه المستويات تتداخل وتتفاعل وتتصارع، وهو أمر طبيعي. وفي هذا الإطار وقعت الحركات الماركسية في إشكالية الخلط ذاتها بين النظرية والممارسة حين جعلت النظرية بقوانينها الحازمة شعارات سياسية مباشرة فأدخلت الوضوح النظري، صحيحاً أو مزعوماً، في متاهات السياسة وتعقيدات الحياة العملية (سنحاول التوسع في هذه النقطة في مكان لاحق من البحث).

إذا جاز لنا أن نختصر النقاش في هذه النقطة نقول إن المعركة حول التراث كانت معركة حول الحاضر والمستقبل، واستُخدم التراث أداة ووسيلة، وانتهت المعركة، بفصولها الأولى، بفوزٍ مغلوط أظهر

(١) العالم: «الفكر العربي بين الخصوصية والكونية»، م. س. ص٥٠.

الأصوليات الدينية هي الحريصة على التراث، كما أظهر القوى المتنورة خائنة له؛ بعبارة أخرى جرى تصور التراث وكأنه تراث الأصوليات وحدها وأن المتنورين بدوا من غير تراث، مقطوعة جذورهم، موصولين فحسب إلى فكر مستورد.

وحين حاول الجيل الثاني أو الثالث من المتنورين، أن يستأنف المعركة راح يبحث عن حصة له في هذا التراث فاختار الاتجاهات المادية[1] مما جعل التراث تراثين، واحداً للمتنورين وآخر للأصوليين، مما لم يغيّر جذرياً من جوهر المعركة الدائرة حول الحاضر والمستقبل، إذ ليس أسهل على الأصولية من أن تتهم الاتجاهات المادية بخيانة التراث من الأصل والنظر إليها بصفتها دخيلة عليه أي مستوردة.

إلى أن جاء جيل ثالث من المفكرين محاولاً إخراج السجال من حلقته المغلوطة الأولى (مع التراث أو ضده)، ومن حلقته المغلوطة الثانية (مع جزء من التراث وضد جزء آخر)، جاعلاً من التراث وحدة بنيوية، مكتشفاً آلياته الداخلية، مستكشفاً آليات تجاوزه الإيجابي أو نفيه الجدلي[2]، وهي المحاولة الأكثر قدرة من سابقاتها على الحؤول دون احتكار التراث من قبل الأصوليين، لأنها تتضمن، برأي العالم، «دعوة تنويرية عقلانية تقدمية قومية ذات رؤية شاملة متكاملة، ما أشد الحاجة إليها ونحن نستشرف بداية القرن الحادي والعشرين»[3].

غير أن هذه المحاولة الجادة تعرّضت لنقد شديد طال جزئياتها

---

(١) كتابات حسين مروة والطيب تيزيني وغيرهما من الماركسيين الذين ينتمي محمود أمين العالم إلى تيارهم.

(٢) محاولات المفكرين المغاربة وفي طليعتهم محمد عابد الجابري.

(٣) العالم: «مواقف نقدية من التراث»، م. س. ص٨١.

والتفاصيل المتعلقة بالتراث نفسه وقراءته قراءة نقدية، ولم يتناول وظيفة هذه القراءة في إعادة بناء الحاضر والمستقبل. ومن موقع عدم ادعاء الأهلية الكافية للإنضمام إلى هذاالسجال الغني الذي يحييه مفكرون كبار من العالم العربي[1]، نرى أنه يعنينا، لا بتفاصيله وجزئياته[2] ولا بنقاط الخلاف المنهجي في ظل تعدد مناهج القراءة النقدية، بل يعنينا في علاقة هذه القراءة بقضية النهضة بالتحديد، تلك النهضة الخائبة حتى الآن التي يقول العالم في صدد الكلام عنها «إن من الملاحظ طوال هذه الفترة منذ القرن التاسع عشر، أنه قد اندلعت العديد من الحركات والثورات الوطنية ولكن لم تتحقق أي ثورة اجتماعية جذرية. . .»[3]، وتكمن أهمية مشروع الجابري في كونه محاولة للإجابة عن أسئلة الفشل هذه، وتقديم البدائل عن هذا

(١) تناول كتابات الجابري بالنقد عدد من المفكرين العرب منهم د. هشام غصيب، «هل هناك عقل عربي؟» قراءة نقدية لمشروع محمد عابد الجابري»، دار التنوير العلمي والمؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٩٣، وجورج طرابيشي، «نقد نقد العقل العربي ـ نظرية العقل»، دار الساقي، ١٩٩٦، «مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة»، دار السابق ١٩٩٣؛ والطيب تيزيني في عدد من المقالات وفي كتاب صدر مؤخراً واطلعنا على بعض أفكاره من المؤلف ولم يتيسر لنا الاطلاع عليه.

(٢) كقول طرابيشي إن الجابري انتصر للعقل البرهاني على العقل البياني، وللعقل السنّي على العقل الشيعي، ولعقل المغرب على عقل المشرق (يشاركه في القول الأخير الطيب تيزيني) أو قوله إن صاحب تعريف العقل (ص١٤ من كتابه «نقد نقد العقل العربي») ليس لالاند في كتابه «العقل والمعايير»، بل هو بول فوكييه مؤلف «معجم اللغة الفلسفية»، أو اعتراضه على حكم الجابري بأن حضارات الشرق الأقصى القديم لم تفكر في العقل، وغير ذلك من الملاحظات ذات الطابع الأكاديمي ـ العلمي الجديرة بالتقدير.

(٣) العالم: «الفكر العربي بين الخصوصية والكونية»، م. س. ص ص٥٦ ـ ٥٧.

«الثابت» في الفكر والسلوك العربيين: المجتمع المدني بدل القبيلة، الاقتصاد المنتج بدل الغنيمة والاقتصاد الريعي، وحرية الفكر بدل بنية العقيدة[1].

في تجديد الفكر الماركسي

في إطار النقد الموجَّه إلى مشروع **الجابري** يأخذ النقاد عليه قوله بوجود «عقل سياسي عربي» واحد[2] بينما يرى **محمود أمين العالم** أن «هناك أكثر من عقل سياسي عربي»[3]، ويأخذ عليه الماركسيون عموماً ومنهم العالم أنه يركز على الجانب الايديولوجي نافياً ومغيباً كل العوامل السياسية والاقتصادية والاجتماعية الداخلية منها والخارجية التي كانت وما تزال سبباً لهذا التردي»[4] ويرى العالم في تحليل الجابري أنه «رؤية غير علمية تفصل الفكر عن واقعه الاجتماعي وسياقه التاريخي»[5].

يتكرر مثل هذا النقد في أكثر من مكان من كتابات **العالم**، ويتناول **الجابري** وسواه من المفكرين العرب. فهو يقول عن **العروي** كلاماً مماثلاً حين يرى أن «تصنيفاته وتقسيماته الايديولوجية تقوم على أساس ايديولوجي خالص، أي أنها تفسِّر الايديولوجية بالايديولوجية ولا ترجعها إلى أساسها الاجتماعي»[6]، ويقول عن **أنور عبد الملك** إن

(١) راجع كتابه «العقل السياسي العربي»، مركز دراسات الوحدة العربية.
(٢) عنوان كتاب د. هشام غصيب: «هل هناك عقل عربي؟». ويشاركه في نقد هذه الفرضية جورج طرابيشي، الطيب تيزيني، محمود أمين العالم وآخرون.
(٣) العالم: «مواقف نقدية من التراث»، م. س. ص٧٧.
(٤) م. ن. ص٨٣.
(٥) العالم: «الوعي والوعي الزائف»، م. س. ص٢٨٣.
(٦) م. ن. ص٤٢.

مفهوم النهضة عنده «تجريدي غامض لا يطلّ على دلالة اجتماعية»[١]، وعن أدونيس إنه يغلّب على دراسته «الطابع غير التاريخي، فهي لا تدرس الظواهر الثقافية على أرضيتها التاريخية، وإنما تكاد تدرسها في ذاتها كأنها معلقة في فراغ»[٢]، وأنه «يحصر همه في دراسة البنية الايديولوجية الفوقية للمجتمع العربي الاسلامي دون دراسة البنية الاقتصادية وعلاقات الانتاج...»[٣].

مثل هذه المآخذ ذات المضمون الواحد سبق لمهدي عامل أن وجّهها إلى معظم المشاركين في ندوة حول هذا الموضوع عُقدت في الكويت في بداية السبعينات، وتناول فيها بشكل خاص أدونيس[٤]. ثم كرر نقده هذا للبنية الايديولوجية الأدونيسية، ثم مضى بالتهمة إلى آخرها حاكماً عليه بأنه صاحب فكر غيبي، بل ديني بالتحديد، رغم النقد القاسي الذي يوجهه أدونيس للثابت من الفكر الديني[٥] والفكر العربي عموماً، والثابت الأدونيسي هذا هو بمعنى من المعاني «العقل السياسي العربي» كما سماه الجابري.

تناول النقد الماركسي إذن، من بين ما تناول، القول بالعقل الواحد الثابت، وإغفال الكلام عن البنية التحتية.

أما عن القضية الأولى، هل هناك عقل عربي؟ فإننا نحيل القارىء إلى الجزء الأول من بحثنا حيث عقدنا مقارنة بين التيارات الفكرية

---

(١) م. ن. ص٦٣.
(٢) م. ن. ص٩٣.
(٣) العالم: «الفكر العربي بين الخصوصية والكونية»، م. س. ص٥٩.
(٤) راجع كتاب مهدي عامل، «أزمة الحضارة أم أزمة البرجوازيات العربية»، دار الفارابي، بيروت.
(٥) راجع كتابه «الثابت والمتحول» وهو في ثلاثة أجزاء صدرت طبعتها الأولى عن دار العودة بيروت.

والحركات السياسية خلال هذين القرنين الماضيين، أي منذ بداية النهضة، وحاولنا أن نثبت فيها الجوامع المشتركة بين الفكر الديني والفكر الماركسي والفكر القومي التي تجعل العقل السياسي يكاد يكون واحداً في تعامله مع قضية النهضة، كما نحيله إلى: «أصوليات دينية أم تطرف سياسي»، حيث حاولنا أيضاً أن نبحث عن الجوامع المشتركة لا في البنية الفكرية لدى تيارات النهضة، بل في بنية التنظيمات السياسية الحديثة والمعاصرة في بلادنا، وتوصّلنا إلى استنتاجنا القائل بأنها جميعاً أحزاب إيديولوجية، أي أن المهيمن على بنيتها هو الايديولوجيا وليس السياسة وهي بهذا المعنى جميعاً أحزاب دينية، وبأنها أحزاب عسكرية تغيب الديموقراطية عن علاقاتها الداخلية، وأنها، جميعاً تؤمن بإلغاء الآخر ونفيه نفياً ميكانيكياً مادياً، الأمر الذي يذكر بالعقل السياسي الاستبدادي التركي .والسابق عليه على امتداد الدولة العربية الاسلامية، وأنها أحزاب تقوم على عبادة الفرد ودور الأمين العام والمرشد الروحي، مما يجعلها أحزاباً ستالينية بالمعنى الكامل للكلمة، على اختلاف مشاربها الفكرية، إلخ. . .

أما عن السؤال: هل هذا العقل السياسي الحديث هو امتداد لعقل عربي ترقى أصوله إلى القبيلة والغنيمة والعقيدة، فهذا بحث في التراث تعمّدنا ألا نغوص فيه محددين مجال بحثنا في علاقة التراث بقضية النهضة الحديثة.

ثبات البنية الفوقية

الكلام عن ثبات نسبي في العقل السياسي العربي يستنفر فكراً ماركسياً نما وترعرع في ظل التجربة السوڤياتية، وتأسس على فرضيات ومقولات يجمع الرأي اليوم، في أوساط الماركسيين المتنورين، على

بطلانها، أي على كونها فرضيات ومقولات غير ماركسية. فما الذي كان يجعلها ماركسية، وما الذي أثبت اليوم بطلانها. لقد كانت تنتمي تعسّفاً إلى الماركسية، لا بقوة الفكر بل بقوة الحزب، الذي أجاز لنفسه أن يصنّف العلوم والأفكار والمنظومات المعرفية، أن يدين هذه ويؤكد تلك، فيدين معها أصحابها، حتى إذا انهار الحزب الأم تحررت العلوم الماركسية والمنظومات الفكرية وأعيد الاعتبار لمن اعتبروا في تاريخ الستالينية من المنشقين والمنحرفين ومنهم جورج لوكاش المجري وألتوسير الفرنسي وغرامشي الايطالي وسمير أمين العربي وآخرون.

يقول محمود أمين العالم «أن الابنية الفوقية قد تستمر رغم تغيّر بل زوال أبنيتها التحتية فليست هنا علاقة ميكانيكية جامدة بينهما»[١]. وهذا رأي ذو جذور التوسيرية واضحة[٢] ربما لم يكن أدونيس مطلعاً عليه يوم أصدر كتابه «الثابت والمتحول»، ولهذا اكتفى بالقول أنه اختار منهجه اختياراً واعياً[٣]، ويقصد أنه يدرس الثابت والمتحول في البنية الايديولوجية العربية دون التعرض للأساس الاجتماعي والاقتصادي، لا استخفافاً بهذا الأساس، بل إدراكاً منه، ربما بالحدس المعرفي، بأن البنية الفوقية تتمتع باستقلال نسبي، وكانت إشارته هذه استدراكاً منه لما قد يوجه إليه من نقد من جانب الماركسية الرسمية الصاعدة في حينه، واستباقاً لهذا النقد.

أما الجابري فقد خصص الجزء الأكبر من مقدمة كتابه، «العقل السياسي العربي»، لهذه القضية النظرية، أي علاقة البنية الفوقية بالبنية

---

(١) العالم: «الوعي والوعي الزائف»، م. س. ص ص٦٦ ـ ٦٧.
(٢) راجع كتاب التوسير، «مواقف»، بالفرنسية.
(٣) أدونيس: «الثابت والمتحول»، الجزء الأول، ص٢٤.

التحتية، وقدم عرضاً نظرياً شيقاً حول المنهج، على امتداد خمسين صفحة احتلت فيها الاجتهادات الماركسية حيزاً كبيراً، من خلال روزا لوكسمبورغ ولوكاش والتوسير وغرامشي وآخرين، ليمضي في تحليله مطمئناً آملاً ألا يناله من الماركسيين لومة لائم، وقد أكد هذا الموقف النظري، ليأمن جانب النقد الماركسي، في أكثر من مكان من كتاباته ومنها هذا النص:

«أحب أن أؤكد مرة أخرى أنني لا أقف موقفاً ايديولوجياً معادياً لنظرية الصراع الطبقي، بل على العكس أعتبره أحد العوامل الرئيسية المحركة للتاريخ، بل العامل الرئيسي الأساسي ضمن وضعيات اجتماعية معيّنة، كما أنني لا أشكك أبداً في كون المواقف الفكرية المختلفة كثيراً ما تكون عبارة عن صراع طبقي على الصعيد النظري. ولكني إلى جانب هذا كله أؤمن أيضاً، وضمن السياق نفسه، أن الفكر يتمتع باستقلال نسبي عن الواقع...» ثم يضيف قائلاً عن الايديولوجيا الدينية خصوصاً، وعن المضمون الايديولوجي للتراث أنه «يبقى هو هو على مدى مسافات زمنية طويلة وحقب تاريخية مختلفة، فيعتنقه الناس بعد أن يكون الأساس الطبقي الاجتماعي الذي أنتجه أو ساهم في إنتاجه قد تغيّر تماماً عبر العصور والأحقاب»[1]؛ وفي هذا الجزء الأخير من الاقتباس لمسات التوسيرية واضحة.

من هو الماركسي؟

لا يكفي التصريح، طبعاً، بعدم العداء لنظرية الصراع الطبقي، حتى يكون المرء غير معادٍ بالفعل لها. وفي المقابل لا يكفي اعلان

(١) الجابري: التراث وتحديات العصر»، م. س. ص ص٢٩ ـ ٣٠.

الانتماء إلى الأحزاب الماركسية حتى تثبت ماركسية صاحب الاعلان، فالماركسية، كغيرها، ممارسة نظرية على الصعيد النظري، لكنها، تختلف عن غيرها في كونها ممارسة نظرية على الصعيد العملي أيضاً، أي على صعيد التأثير في الواقع، استناداً إلى المهمة التي طرحها ماركس على الفلسفة حين رأى أن دورها لم يعد يقتصر على تفسير العالم بل تعداه إلى تغييره.

عند قراءة «العقل السياسي العربي» للجابري يتبيّن للمرء أي جهد بذله هذا المفكر لربط آيات القرآن وأسباب نزولها وإعادة تصنيفها وترتيبها استناداً إلى مجريات المعركة السياسية (الطبقية) الدائرة بين أصحاب الدعوة وخصومهم، ويتأكد القارىء المتبصِّر كم كانت قراءة الجابري لأحداث تلك المرحلة قراءة مادية تاريخية دون أن يصدِّر هذه القراءة بيافطة مادية تاريخية، في حين تبدو محاولات سواه، (الطيب تيزيني وحسين مروة على سبيل المثال) مبنية على جهد مماثل، لا يقل أهمية أبداً عن جهده، مع اختلاف شكلي، في نظرنا، يتجلى في التذكير الدائم والمتكرر في متون مؤلفاتهم، بأن دراساتهم تستند إلى قراءة مادية تاريخية جدلية. ولأننا لسنا في صدد المقارنة بين المشاريع المختلفة في قراءة التراث، ولا بصدد الانتصار والانحياز لأحدها على الآخر فإن ما يعنينا، فحسب، هو الإجابة عن سؤال: من كان أكثر ماركسية من الآخر: أدونيس الذي مرّ على الماركسية وتأثّر بها، أم محمد عبد الجابري الذي مر في مرحلة ماركسية ثم غادرها أم الطيب تيزيني وحسين مروة اللذين اعتنقاها، ولم يغادرا؟ (ويمكن أن تطرح المقارنة بين آخرين عديدين). ومن الذي يمكن أن يقول القول الفصل في هذا المجال؟

لقد جرت العادة على أن القول الفصل هو ملك المنتمين إلى

الأحزاب الماركسية الرسمية دون سواهم. غير أن تجربة هذه الأحزاب التي آلت إلى الانهيار الذريع أضعفت حجتها في الادعاء بامتلاك الحقيقة والإمساك بناصية تغيير الواقع، وجعلت التصنيف الرسمي القائم على تمييز فكر برجوازي عن فكر طبقي هو فكر الطبقة العاملة تصنيفاً ركيكاً لا يقوم على سند علمي بل يرتكز على رأي الحزب، بحجة أن الحزب مرادف للعلم.

ليس في هذا الكلام انتقاص من أهمية دور الحزب، ولا نسعى إلى الانغماس في الردة القائمة ضد العمل الحزبي، بل نهدف فيما نقول إلى إعادة قراءة التجربة قراءة نقدية، هي في جزء منها، نقد ذاتي، يرمي إلى الاستنتاج بأن المهام الفكرية المنوطة بالمفكرين الحزبيين كانت مصادرة من قبل السياسيين مصادرة تامة، مما جعلها تتحول إلى مهام سياسية مباشرة، أو إلى مهام يهيمن فيها السياسي على الفكري داخل كل مفكر، والأمين العام على المفكرين داخل الحزب، من داخل هيمنة الحزب الأم على كل الأحزاب الشقيقة والصغيرة. وغني عن البيان كم كان احتكار الأحزاب الشيوعية للماركسية مسيئاً للماركسية لأنه شكل نوعاً من الحجر عليها واحتجازها في قمقم السياسة ومتاهاتها وجعلها، دون سائر المنظومات الفكرية، منبوذة، وجعل الاطلاع عليها عرضة للملاحقة والمطاردة، الأمر الذي يملي ضرورة الافراج عنها لتصير حقلاً معرفياً وأداة معرفية، ومنهجاً مباحاً استخدامه والاطلاع عليه، وبذلك لا يعود يملك الحزبيون حق الدفاع عنها ولا حق تصنيف المفكرين أو المناضلين عموماً استناداً إلى معايير مشتقة تعسفاً منها. ذلك يعني أنه ليس شرطاً لازماً أن ينعت الحزب الشيوعي نفسه بأنه ماركسي، واستطراداً لينيني، حتي يكون شيوعياً، وليس شرطاً لازماً أن يكون المفكر حزبياً حتى يكون ماركسياً مادياً تاريخياً.

هل الشيوعيون ماركسيون حقاً؟

يقول الدكتور هشام غصيب في كتابه «هل هناك عقل عربي؟» ما يلي: «إن إشكالية الفكر العربي الحديث المسيطر ليست مماثلة للإشكالية الاقطاعية القديمة ولا للإشكالية البرجوازية الأوروبية الحديثة. ما هي إذن؟ إنها في الواقع إشكالية البرجوازية العربية التابعة أو ما أسماه مهدي عامل البرجوازية الكولونيالية. والسمة الرئيسية لهذه البرجوازية أنها عاجزة على جبهتي القديم والجديد كليهما. فهي عاجزة عن إجراء قطع نهائي مع القديم في اتجاه جديد حقيقي من جهة، وهي عاجزة عن الوصول إلى الجديد البرجوازي الأوروبي بحكم تبعيتها من جهة أخرى»[1].

الكلام عن أزمة البرجوازية الكولونيالية، في رأي هشام غصيب، وفي نظرية مهدي عامل، وهو كلام صحيح، متبوع ومستكمل بحل لا تملك مفاتيحه إلا الطبقة العاملة، البديل الثوري والحامل مشروعاً جدياً وجذرياً للتغيير التاريخي. وفي طيات هذا الكلام كثير من الجزم النظري والحزم الفكري المبنيين على الحتمية التاريخية، وذلك مبرَّر كله ويحمل مسوِّغاته النظرية والعملية من عمق الأزمة التي تعاني منها الرأسمالية الكولونيالية. غير أن السؤال الذي يطرح نفسه بحدة، على ضوء المتغيرات العالمية كلها هو التالي: من هو القادر على أن يثبت أن الطبقة العاملة وأحزابها هي هي الطبقة العاملة التي أدرج ماركس الحديث عنها في إطار استشرافه لمصير نمط الانتاج الرأسمالي؟ وإذا كان «العجز على جبهتي القديم والجديد» هو السمة المميزة والرئيسية للطبقة البرجوازية، أفلا يصح نعت الأحزاب الشيوعية في العالم،

---

(١) غصيب: «هل هناك عقل عربي؟»، م. س. ص ص ١٥٨ ـ ١٥٩.

وعلى رأسها الاتحاد السوفياتي، بأنها كانت أحزاباً برجوازية صغيرة بدليل عجزها عن القيام بدورها الثوري الجذري في التغيير التاريخي؟ وبالتالي هل يعني أن الفكر يصبح فكراً علمياً تاريخياً مادياً بمجرد نعت نفسه بأنه فكر غير برجوازي، معادٍ للبرجوازية، وبأن يدّعي تبني فكر الطبقة العاملة؟ وكيف يمكن التمييز بين الطبقة العاملة بذاتها والطبقة العاملة لذاتها؟

ويقول د. غصيب «إن هذه البرجوازية الكولونيالية هي، في عناصرها الأساسية، نفسها الطبقة المسيطرة السابقة، أتت منها بتحول داخلي هو نوع من التكيف مع الشروط الجديدة»[1] لكن الكاتب لم يتناول أصول الفكر الثوري «الكولونيالي» المعاصر مما يجعل من الممكن القول إن هذا الفكر الثوري هو من سلالة الفكر الاعتراضي الوهابي والأصولي عامة.

نخلص من كل ذلك إلى القول بضرورة «علمنة» الفكر، وإعطاء ما لقيصر لقيصر وما لله لله، والإقرار باستقلالية الفكر النسبية عن السياسة وبضرورة تحرير الفكر من القيود السياسية تأييداً لقول العالم «بعدم تغليب السلطة على المجتمع والسياسي على الأيديولوجي والأيديولوجي على المعرفي».

هل يحق للماركسي ما لا يحق لغيره

يقول محمود أمين العالم في كتابه الفكر العربي المعاصر: «مع هزيمة ٦٧ أخذ يبرز سؤال الفكر لا حول الواقع السياسي والاجتماعي

---

(١) م. ن. ص١٥٩.

أساساً وإنما حول الفكر العربي نفسه»[١]، وفي كتابه، الوعي والوعي الزائف: «... نعم كانت الثقافة والايديولوجيا هما المدخل للانتكاس»[٢]. ويشير هذان الاقتباسان بوضوح إلى أن العالم يرى رأي أدونيس والجابري بإمكانية طرح السؤال الفكري والحصول على إجابة من داخل الفكر نفسه لا من داخل البنية التحتية الاقتصادية الاجتماعية، ضمن حدود نسبية طبعاً، ومع الأخذ بالاعتبار أن البنية التحتية هي المحدد، في نهاية المطاف، أو في التحليل الأخير. كما يشيران إلى أن البنية التحتية المحددة في نهاية المطاف، تخضع بدورها لتأثير البنية الفوقية في علاقة جدلية معقدة. فلماذا إذن لا يجيز الماركسيون لسواهم ما يجيزونه لأنفسهم؟ إن هذه الأسئلة تملي على الماركسيين ضرورة استئناف البحث في علاقة البنية الفوقية بالبنية التحتية بعيداً عن النظرة الاقتصادوية والتأويلات «المبتذلة» كما ينعتها سمير أمين، المشتقة من الماركسية، وضرورة إخضاع بنية الحزب (الأحزاب) للنقاش وادراجها في إطار البنية الفوقية بعد مرحلة طويلة من الصراع وضعت الأحزاب نفسها خارج النقاش بل وصيَّة عليه وعلى المناقشين، وليس أنجع للماركسية ولا أكثر قدرة على إعادة الإعتبار لها وللفكر الاشتراكي عموماً من أن تنقلب المعادلة وتوضع الأمور في نصابها فيصبح الحزب مادة لعمل المفكر لا أن يبقى المفكر مادة لعمل الحزب وأداة من أدواته، إذ لا مسوِّغ، بعد، أن يكون الحزب أكبر المفكرين والأمين العام مفكر المفكرين.

---

(١) ص٥٧.
(٢) ص١٠٥.

إعادة الاعتبار للفكر الاشتراكي: نقده

لسنا بصدد نقد للماركسية ولا فرز لما بقي منها صالحاً وما شاخ كما يحلو لبعض مجددي الماركسية أن يفعلوا، لكننا ننطلق من الاعتقاد بأن الماركسيين كانوا يتعاملون مع الماركسيُة كالمؤمنين مع النصوص الدينية بصفتها حقائق ثابتة مطلقة وأزلية تجبّ ما عداها من قبل ومن بعد. وقد بات من الضروري الإقلاع عن هذا المورفين احتراماً للماركسية كمنهج يُخضعها هي نفسها للتجدد ويجعلها قابلة للتجاوز من داخلها، وهو تجاوز لم يحصل حتى الآن ربما لأنها لم تبلغ حدودها التاريخية، وأكيداً لأن الماركسيين لم يحملوا على عاتقهم هذه المهمة، بل تخيّلوا أنها مهمة محرَّمة، إلى أن حصلت الانهيارات فحُلل ما كان محرماً، وامتلأت دور النشر والمجلات باصدارات وأبحاث قيمة وأعيد الاعتبار لأعمال من كانوا قد فتحوا باب الاجتهاد، من غير إجازة رسمية، مما عرَّضهم لكيل من التهم شبيهة بتهم الزندقة والخوارج والمانوية قديماً. ويكفي الاطلاع على اعداد مجلة «الطريق» في الأعوام القليلة الماضية لنرى حجم الجهد الذي يبذله مفكرون عرب من أمثال عطيه مسوح وماهر الشريف وسمير أمين وعبد الله بلقزيز وغيرهم وغيرهم ممن يخوضون الممارسة النظرية في تجديد الفكر النقدي على صعد شتى كالنقد الفني والأدبي وسائر العلوم الاجتماعية، فنشير في صورة استثنائية إلى محاولة ماهر الشريف القيمة (منشورة في مجلة الطريق عدد آذار ـ نيسان ١٩٩٧) وهي محاولة جدية في تجديد الفكر الاشتراكي تعد بما سيأتي من فتح آفاق جديدة أمام الفكر التقدمي العربي. وإذا كان لنا أن نساهم في هذه الورشة، ففي بحث آخر، بسبب ضيق المجال في بحثنا الراهن. حسبنا أن نتوقف عند عبارة وردت في كلام محمود أمين العالم يقول فيها:

«الذي حدث ويحدث اليوم ليس انهياراً للاشتراكية، وإنما انهيار لنموذج جامد بيروقراطي للاشتراكية، ومرحلة جديدة لتطويرها فكرياً وتطبيقياً»[1].

نقرأ بين الكلمات إصراراً من العالم على ضرورة إعادة الاعتبار للفكر الاشتراكي، وهي مهمة مشروعة جداً في ظل ما تعانيه البشرية من النظام الرأسمالي جوعاً وبطالة وحروباً وحروباً أهلية، وتفككاً في الكيانات الوطنية وعودة بالدولة الحديثة إلى الوراء وقضاءً على معايير القانون وتكافؤ الفرص، إلخ... الأمر الذي يتطلب من الفكر التقدمي مزيداً من البحث عمّا بعد الرأسمالية، تجاوزاً لمشاكلها وحلاً لتناقضاتها المستعصية والمتفاقمة. إلا أننا نخشى من أن تنطوي العبارة التي أوردها العالم على محاذير الوقوع في فخ تبرئة النظرية وإدانة التطبيق على طريقة كل فكر ديني ينزّه النظرية ويكفّر معتنقيها ومطبقيها. فالأمر على ما نعتقد أكثر تعقيداً مما يتوهّم البعض، ذلك أن مقولة النظرية والتطبيق مقولة خاطئة، في العلوم الاجتماعية، وفي تاريخ الشعوب، وهي ليست كالنظرية الفيزيائية أو الرياضية أو الهندسية، ولأن الحياة أصدق من كل النظريات. هذا ما توصل إليه ماركس بالذات حين راح يطبق استشرافه المستقبلي على الحركات الثورية في زمانه. ونعتقد من جانبنا بضرورة التمييز بين الطوبى كحاجة ميتافيزيقية لدى البشر تشكل محفزاً وتفتح آفاقاً، غير أن الدروب إلى الطوبى يسلك منعرجات شديدة التعقيد ولا تكون فيها النوايا المخلصة ضمانة أكيدة لبلوغ الغاية، لأن الطوبى، كحاجة، تتغير بتغير الظروف وتتطور

(١) العالم: «الفكر العربي»، م. س. ص٢٠٢.

بتطورها. فضلاً عن أن الطوبى، كإيمان، ليست سوى حبل نجاة معنوي يسترشد به المناضل للحفر في تعقيدات الحياة اليومية.

في هذا الإطار نعتقد أن ما وقعت به الاشتراكية المطبَّقة هو خلطها بين الطوبى الماركسية التي أطلق عليها اسم الملكية الاجتماعية لوسائل الانتاج والتطبيق العملي الرسمي الذي اقترحته التجربة السوڤياتية بتصوير ملكية الدولة وكأنها هي الملكية الاجتماعية، مع كل التناقض الحاد الذي وقعت فيه حين تبنّت الفكرة الماركسية القائلة باضمحلال الدولة، وعملت في الوقت ذاته على ترسيخ الدولة كأداة للقمع بالدرجة الأولى.

لقد عملت التجربة الاشتراكية المطبّقة على تحويل الطوبى إلى مهمة يومية حين جعلت من الطبقة العاملة، وهي مشروع تاريخي طويل النفس والأمد، جعلت منها، بالقسر والعنف، وبقوة الحزب وحده، لا بقوة تحولها من طبقة بذاتها إلى طبقة لذاتها، قوة بديلة عن البرجوازية حلّت محلها واستخدمت أدواتها لا سيما أجهزة الدولة، ولم تتمكن من تحقيق الطوبى الماركسية القائلة بزوال الطبقات وكان يكمن خطأها النظري في اغتصابها مهمة هي من مهمات التاريخ والمجتمع كله لا من مهمات طبقة بعينها.

إننا نعتقد من ناحية ثانية، أن كل خطأ في التطبيق، أذا صحَّ التطبيق على التاريخ يحيل إلى خطأ في النظرية وهذا ما ينبغي البحث عنه، لا لسبب، بل بالتحديد، سعياً لإعادة الاعتبار للفكر الاشتراكي.

في نهاية هذه الجولة مع فكر محمود أمين العالم وشؤون النهضة وشجونها لا يسعنا إلا أن نوجه تحية تقدير لهذا المفكر العربي الذي شدنا إليه حديثه الشفوي في جلسة ممتعة معه حيث بدا على كثير من

الشفافية والوضوح والقدرة على تجاوز نفسه انطلاقاً من قدرته على ممارسة النقد والنقد الذاتي وهو ما اكسبته إياه تجربته الغنية في غمار الفكر الماركسي نفسه، وما ملاحظاتنا النقدية على بعض أفكاره إلا من قبيل النقد الذاتي والتجديد الذي يسعى ونسعى معه إليه.

حركة التحرر الوطني بين الأصولي في الفكر «المستورد» و«المستورد» في الفكر الأصولي في ورشة النقاش حول مهدي عامل

النقاش حول أزمة حركة التحرر موضوع حي وخصب وضروري. وهو يرتدي اليوم أهمية استثنائية، على ضوء الملامح التالية التي تميِّز حركة الصراع السياسي والإيديولوجي المحيط بأزمة التحرر:

١ ـ لقد أقرَّت البلدان الاشتراكية بفشل التجربة وأطلقت دعوة لإعادة النظر والدرس والتحليل والنقاش وفتحت هذا الباب على مصراعيه، وهي بذلك تدعو قوى التحرر في العالم إلى أن يأخذوا بالاعتبار، في نقاش قضاياهم، طبيعة النقاش الدائر في البلدان الاشتراكية والموقف من مرحلة «الركود» والجمود العقائدي، وبالتالي الموقف من كل ركود أو جمود مماثلين.

٢ ـ بدا المعسكر الإمبريالي، الذي تعاملنا معه متفائلين باستعصاء أزمته ودخولها مرحلة المأزق، بدا أكثر قدرة على تأجيل نهايته المحتومة «تاريخياً» وأكثر قدرة على تجديد أزمته، وبالتالي على تجديد قدرته على التوسّع نحو حرم حركة التحرر، وعلى حساب هذه الحركة، في بلدان العالم الثالث.

٣ ـ الكلام على وجود أزمة، والكلام النقيض الذي ينفي الأزمة، استمر، بوجهيه معانداً مثابراً على التشخيص ذاته وعلى ادعاء المناعة ذاتها، ما أدخل الصراع الإيديولوجي الضروري حول قضية التحرر في حلقة مفرغة، وجعل النقاش في العقدين الماضيين من التصلب بحيث أفضى إلى عقم واضح.

٤ ـ بعد مرحلة نهوض شهدها الفكر الماركسي، وأخرى شهدها الفكر القومي، تبرز اليوم مناهج أخرى وأشباه مناهج بعضها يستلهم الفكر الديني، وبعضها الآخر يكتفي بادعاء تجاوز الماركسية وقوانينها الكونية نحو قوانين أخرى مفصَّلة على مقاس الظاهرات الجزئية، وذلك باسم البحث عن التميز والخصوصية والانتقال من عمومية القوانين إلى ملمستها في الميادين التفصيلية.

هذه الحقائق التي نعتبرها كبيرة التأثير في مجرى النقاش ليس من شأنها أن تقلب القوانين رأساً على عقب، بل إنها ولا شك تستدعي إعادة النظر بكثير من المبادىء. وإذا كان منافياً للعلم أن تتغير أسس التحليل مع كل هبة ريح، فإن من المنافي للعلم أيضاً ألا تلحظ القوانين العامة، في إطار ثباتها وصحتها النسبية، تأثير المتغيرات والمفاجآت العلمية والنظرية على تجليات القوانين العامة.

فمن الثوابت التي لم تتغير في مضمون حركة التحرر، رغم كل المتغيرات الحاصلة اقتصادياً وسياسياً وعلى صعيد النظرية الثورية في العالم، أن مضمون التحرر ما زال يرتكز على مقومات أهمها ثلاث:

١ ـ فك التبعية بالنظام الإمبريالي الرأسمالي العالمي وبناء نظام اقتصادي يحافظ على مستوى أرفع من الاستقلالية.

٢ ـ إلغاء الأساس المادي لاستغلال الإنسان للإنسان واستبدال الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج بشكل من أشكال الملكية الجماعية

التي تجعل المنتجين هم المالكين لوسائل إنتاجهم.

٣ ـ تدشين مرحلة جديدة من النضال في سبيل الديمقراطية بمعناها السياسي والاجتماعي.

من هذه الثوابت ينطلق النقاش نحو كل ما يتصل بالعناوين العامة من تفاصيل. ففي التفاصيل يجري النقاش المجدي. إذ ليست الاشتراكية والعدالة والديمقراطية سوى قضايا وعناوين ينبغي أن تدرس بما يلائم كل مجتمع.

يوماً بعد يوم، تدخل عملية التحرر في تعقيدات جديدة. هذا ما يؤكده تاريخ حركة التحرر. فبعد كل فشل أو غداة أي انتصار جزئي تجد هذه الحركة نفسها أمام مهام شائكة مركبة لا يلبث المساس بواحدة منها أن يطالها جميعاً. فمنذ المرحلة النهضوية الأولى واجهت البلدان العربية قضية الانتقال من سيادة أنظمة اجتماعية اقتصادية سابقة على الرأسمالية، ثم تراكمت فوق هذه المهمة قضية النضال ضد الاستعمار وقضية العدالة الاجتماعية وتوزيع الثروات الوطنية. وكان تراكمها، في ذاته، يشكل عنصر تعقيدٍ في الأزمة، فضلاً عن أن الفشل في إنجاز المهمة يعني وضعها في سياق جديد من النضال بحيث لا يكفي لتحقيقها البرنامج السابق. وهكذا لم يعد النموذج الغربي هو ذاته بين صورته أيام الغزو الاستعماري الأول بقيادة نابليون وصورته أيام السيطرة الإمبريالية المعاصرة على مقدرات العالم. ومع كل تأجيل في تحقيق المهمات تدخل حركة التحرر في مرحلة أكثر تعقيداً أو أكثر تركيباً.

إذا صحَّ أن «حركة التحرر الوطني العربية هدفت وتهدف إلى مواجهة الهيمنة الخارجية، وأنها كانت حركة ضد التتريك في القرن الماضي، وحركة ضد الاستعمار الأوروبي المباشر منذ نهاية القرن

الماضي إلى أواسط هذا القرن، وأنها، في نهاية التحليل، أداة الاستقلال العربي والوحدة العربية»[1] (كمال عبد اللطيف، المستقبل العربي، عدد ١/١٩٨٩، ص ١٢٩)، إذا صحَّ ذلك، فهل يعني أن مهمة القضاء على التتريك قد انتهت؟ الجواب نعم إذا كان التتريك يعني هيمنة الدولة التركية على المنطقة العربية وطمس هويتها القومية. أما إذا كان التتريك هو تعميم شكل متخلف من النظام السياسي الاجتماعي والاقتصادي فالجواب لا. والتبرير بسيط: فالعالم العربي لا يزال يرزح في مناطق عديدة منه لأشكال من العلاقات السياسية والاجتماعية والاقتصادية إلى حدّ ما، تجد جذورها أيام الحكم التركي وقبله.

وإذا صحَّ أن حركة التحرر العربي «حركة سياسية تقدمية تهدف إلى تحقيق الاستقلال السياسي... وتجاوز المرحلة الاستعمارية وبناء الاستقلالات القطرية»[2] فهل يعني أن هذه المهمة قد أنجزت؟ وهل يعني أن الاستقلال ينطوي اليوم على المضمون ذاته في ممارسة الدولة سيادتها الذي كان ينطوي عليه قبل الحرب العالمية الثانية؟ الجواب قطعاً لا. والسبب بسيط. وهو أن العالم في عصر الإمبريالية مترابط داخل شبكة من العلاقات، وفي إطار نظام عالمي لا تستطيع فيه أية دولة ذات سيادة أن تمارس استقلالاً سياسياً بالمعنى الكامل للكلمة، لأنها لا تستطيع أن تمارس استقلالاً اقتصادياً بالمعنى الكامل للكلمة. ويصل الأمر ببعض الدول حدّ ممارسة الحق بالتدخل بتشريعات تفصيلية لدى الدولة المجاورة جغرافياً أو الحليفة أو التابعة اقتصادياً.

---

(١) كمال عبد اللطيف، في مجلة «المستقبل العربي»، عدد ١/١٩٨٩، ص ١٢٩.
(٢) المرجع السابق.

وكيف إذا أصبحت أوضاع العالم المعاصر محكومة بقوانين البنك الدولي وسلطة القروض والديون وإرادة البلدان الغنية العشر؟!

وإذا صحَّ أن حركة التحرر العربي تحوَّلت في بعض الأدبيات إلى «حركة برجوازية» أو إلى «حركة وطنية ثورية» أو «إلى غير ذلك من التسميات التي تحيل إلى مجال دلالي ذي طبيعة اقتصادية»، والتي تستند إلى «الأدبيات السياسية الماركسية والتحليل المادي للتاريخ» فهل يمكن لهذه الحركة أن تنجز مهماتها ذات الطبيعة الاقتصادية من غير أن تلامس، بل أن تصيب في الصميم بنية الأنظمة السياسية والثقافية والإيديولوجية والاجتماعية القائمة؟ والجواب طبعاً لا.

المنظومات الفكرية التي حاولت أن تجيب على الأسئلة والمشكلات المطروحة متعددة، صنّفها كمال عبد اللطيف في ثلاث منظومات أو ثلاثة «مستويات»: المستوى القومي، المستوى السياسي الليبرالي، مستوى التحليل الماركسي. ونحن من جانبنا نوافق مع بعض التعديلات التي تنطلق من ربط كل منظومة فكرية بمرجعية فلسفية وسياسية وبتجربة تستلهمها وتعتبرها نموذجاً ومثالاً.

١ ـ المنظومة الأولى تقول بالعودة إلى الأصول، وهي عريقة في حركة التحرر، وربما تكون الأكثر قدماً. ومنها تتحدّر التيارات الأصولية والأفكار السلفية، أخذاً بالاعتبار أن ما أصاب هذه التيارات من تغيرات في بنياتها وفي خطط عملها يجعلها، أو بعضها على الأقل، تبدو مقطوعة عن أصولها السياسية الأولى.

٢ ـ المنظومة الثانية تسترشد بمنهج التحليل الماركسي وتقول بالعودة إلى أصول هذا المنهج، أي إلى النصوص الماركسية ومتفرعاتها اللينينية والتروتسكية والماوية وغيرها، وإلى التجربة الاشتراكية الأم في الاتحاد السوفياتي والتجارب الأخرى المماثلة.

٣ ـ المنظومة الثالثة تحيل إلى النموذج الغربي الأوروبي في الانتقال الثوري الذي قادته البرجوازية وشيّدت فيه نهضتها الحديثة على أساس فلسفة التنوير العلمانية وتجربة الثورة الفرنسية وما تلاها في الحرية وفي سليلتها، الديموقراطيات البرجوازية الحديثة.

٤ ـ المنظومة الرابعة مختلطة، تحيل في جانب منها إلى الفكر العلماني الغربي، وتدعو، في جزء آخر، إلى بعث الأصول الثقافية التراثية، وتتأثّر في جزء ثالث بنموذج الثورات الاشتراكية، وتقتبس جزءاً من نظريتها ومفاهيمها، وهذه هي منظومة الفكر القومي الانتقائية.

لا شك أن هذه المنظومات الأربع قد نجحت، كل منها خلال مرحلة معينة من هذا القرن، في أن تشكل نقطة استقطاب إيديولوجي، ووسيلة تعبوية نضالية. غير أن هذا النجاح النسبي سرعان ما كان يتوقف، معلناً وقوع منظومته في أزمة، ثم لا تلبث هذه الأزمة أن تتفاقم حين يكابر أيديولوجيو هذه المنظومة الفكرية بعدم اعترافهم بالأزمة.

أساس الأزمة في هذه المنظومات هي كونها جميعاً «مستوردة»، بما في ذلك منظومة الفكر الأصولي، أو كونها، إذا استخدمنا لغة أخرى، مُسقطة على الواقع العربي من خارجه. يصح ذلك على تجربة الماركسيين الذين جاؤوا بمفاهيم المنهج المادي التاريخي وطبقوها كما هي على أوضاع العالم العربي ببراعة حيناً، فنجحوا، وبميكانيكية أحياناً، ففشلوا في توظيفها توظيفاً حسناً. ويصح ذلك على منظومة الفكر الأصولي التي ترى الأزمة في الواقع لا في النص، وتنظر إلى المفاهيم نظرة قداسة، وتتعامل مع الأفكار بنوع من الثبات والجمود، وتسقط على واقع العالم العربي المتنوع والمتعدد مفاهيم ونظريات لا

تأخذ بعين الاعتبار المسافة التاريخية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية التي تفصل بين مجتمع الجزيرة العربية في الجاهلية ومجتمع القرن العشرين بنفطه والتكنولوجيا. وينطبق ذلك على منظومة الفكر الليبرالي التي تستلهم تجارب الديموقراطيات الغربية والتي لم يتسنَّ لها أن تضع أفكارها حيِّز التطبيق لا في السلطة، المعادية لها أصلاً، ولا في المعارضة التحررية التي تناولت الديموقراطية فشوهتها أو عارضتها، في الممارسة على الأقل، مما جعل مصداقيتها النظرية موضع شك. أما المنظومة الانتقائية ذات الطبيعة القومية فقد تمكنت، أكثر من غيرها، من تجميل مفاهيمها وتغليفها بغلاف محلي، ومَتْرَسَتْ وراء شعارات العداء للأفكار «المستوردة»، فتجنبت، بذلك، الاحتكاك بالقوى الأصولية، وتفادت توسيع دائرة الصراع معها. غير أن هذا النجاح المرحلي سرعان ما كشف عن استحالة المضي بالمعركة بالأسلحة ذاتها، ذلك أن المفاهيم الفكرية التي ارتدت مضامين معينة، في ظروف معينة، بات عليها أن ترتدي مضامين جديدة في ظل الظروف الجديدة.

إسقاط النظرية على الواقع من خارجه هو، إذن، خطر المخاطر على الفكر وعلى إصلاح الواقع. غير أن هذا الحكم يستدعي منا الملاحظات التالية:

١ ـ إننا لا نعني، بإطلاق صفة «المستوردة» على كافة المنظومات الفكرية المشار إليها، وضع هذه المنظومات على المستوى ذاته من العلمية والدقة والصلاح، ولا الدفاع عن الماركسية، بمساواتها مع الأنظمة الفكرية الأخرى من حيث غربتها عن الواقع، ولا ردّ التهمة على المتهم. فالغربة التي نعنيها لا تستند إلى معطيات جغرافية، أي مكانية، بل إلى معطيات تاريخية، أي زمانية.

٢ ـ إن القرب أو البعد عن العلمية والدقة لا يستند إلى معايير النجاح أو الفشل في الاستقطاب الجماهيري؛ فمن الواضح والثابت أن هذه الأنظمة الفكرية المتعارضة قد تتعايش وتتكامل على الصعيد العملي، أي على صعيد الوعي الجماهيري بينما هي تحتكم إلى معايير شديدة الصرامة على الصعيد النظري. وليس موضع نقاش القول بأن المنهج الماركسي، أي منهج التحليل المادي التاريخي، هو وحده، من بين هذه المنظومات، المنهج العلمي الذي لا يجوز إدخاله مع المنظومات الأخرى في نوع من المباراة أو التنافس أو المقارنة. غير أنه لا يجوز، في المقابل، أن تكون منظومة فكرية، مهما بلغت دقتها العلمية، بديلاً يلغي ما عداه، ويدمر سواه من السلف. ذلك أن تاريخ الأفكار ـ مثل تاريخ البشر ـ مداميك متراصفة، تكون المنظومة منها «أفضل» من سابقتها بمقدار ما تهضمها فتتمثلها فتكون لها إذّاك وريثة لا عدوة.

٣ ـ الكلام على إسقاط المفاهيم من الخارج ينطوي على محذور كبير يجسده تيار فلسفي فكري سياسي استشراقي، هو القائل بأن الشرق شرق والغرب غرب، وبأن المفاهيم التي يستخدمها الفكر البشري الحديث، وهي كلها مفاهيم غربية المصدر أوروبية الأصل على العموم، لا يمكن تطبيقها على بلدان الشرق والعالم الثلث، مما يعني ضمناً الخوف من أن ينظر إلى هذه المنطقة الواسعة من العالم، المنطقة التي تمارس فيها الإمبريالية نفوذها، باعتبارها موضوعاً عصياً على العلم وغير قابل للتحليل والمعاينة على أساس المناهج التاريخية إياها التي اكتشفها الفكر البشري، انطلاقاً من الغرب. هذا التيار لا يستهدف، في الحقيقة، الشرق والعالم الثالث فحسب، بل يستهدف من خلال ذلك أيضاً النيل من كونية القوانين العلمية، والدفاع عن

انبعاث الفكر الميتافيزيكي مرة أخرى تحت ذرائع التمييز والظروف الملموسة، لا يهدف اكتشاف التميز ضمن الكونية ولا الخاص ضمن العام، بل يهدف تدمير هذا العام وتفتيته، في إطار الحرب الأبدية بين العلم وخصومه.

٤ ـ الاحتراس من استخدام المفاهيم استخداماً مغلوطاً أو مقلوباً أو مشوشاً هو واجب علمي. أما في السياسة فربما كان من «واجب» كل فريق أن يلجأ إلى تحصين مفاهيمه وحمايتها من الوقوع في عدم الدقة، وأن يلجأ، في المقابل، إلى تشويش مفاهيم خصمه وإيقاعها في الارتباك الدلالي، وهذا «أضعف الإيمان» في عملية الصراع الإيديولوجي. وبناء على ذلك نرى أن السياسيين يعرفون تماماً مقدار الدقة وعدمها في المفاهيم التي يستخدمونها أو يستخدمها خصوصهم على الجبهة الأخرى، ولا يخشى على السياسة من الوقوع ضحية المفاهيم الخاطئة بقدر ما يخشى على المفاهيم من الوقوع ضحية السياسة الخاطئة.

لا شك أن كلامنا هذا ذو طابع سياسي واضح، ويتعلق بالمفاهيم السياسية دون سواها. أما إذا كان الأمر يتعلق بميدان بحث علمي، فنحن نقر بحزم، ومن غير تردد، بأن المفاهيم تحمل مدلولات دقيقة ومحددة وتخضع للتطور مع تطور العناصر المكونة والظروف المحيطة، لكنها، على صعيد السياسة، تخضع، بالإضافة إلى ذلك، لصراع إيديولوجي إحدى غاياته الأساسية هي تشويش المفاهيم وزعزعة رسوخها العلمي وصرامتها المنطقية.

كما إننا لا نقصد بهذا الكلام إجازة النضال تحت شعارات وعلى أساس مفاهيم مشوشة، بل نقصد أن التشوش هذا هو أحد تجليات الصراع السياسي الذي لا يقوم على أرضية ديموقراطية، أي الذي لا

يعترف بالآخر، ولا يعترف بالتالي بجانب الحقيقة الذي قد يمتلكه هذا الآخر.

بناء على الخصوصية التي تتميز بها المفاهيم السياسية نرى أن حركة التحرر الوطني العربية، التي قد تحمل أي اسم أو مفهوم آخر قريب في دلالته من هذا الاسم الأول (حركة ثورية، يسار عربي، حركة تغيير، ... إلخ) ستظل تناضل في سبيل تحقيق أهدافها في ظل مفاهيم مشوشة، وإن أحد أهدافها الأساسية التي عليها أن تناضل في سبيلها هو تحرير المعرفة من عوامل التشوّه ومن معيقات الدقة والعلمية؛ وذلك لأن هذه الأمراض المعرفية ذات طبيعة سياسية بالدرجة الأولى. بإمكاننا، من أجل تأكيد فكرتنا، أن نتناول أمثلة من حقول معرفية تبدو بعيدة، ظاهرياً، عن تأثير السياسة. ففي بلدان العالم العربي أكثر من مجمع علمي ولغوي، ومع ذلك، أو ربما بسبب ذلك، تشكو اللغة العربية من نواقص هائلة على صعيد المصطلحات الجديدة أو ربما بسبب ذلك، تشكو اللغة العربية من نواقص هائلة على صعيد المصطلحات الجديدة والمفاهيم، وهذا يعود برأينا، إلى أسباب عديدة ومتنوعة، لكنها بالدرجة الأولى أسباب سياسية. ذلك أن الثقافة لا تخضع، داخل العالم العربي، لأصول وقوانين علمية، أي موضوعية؛ بقدر ما تخضع لتسلط السياسة وتدخلها التعسفي، ما يجعل النقص في تقاليدها الديموقراطية ينعكس نقصاً في ديموقراطية الثقافة، أي نقصاً في تعدديتها وتفاعلها، وما يجعل سيادة اللون الواحد في نظام الحكم سبباً أساسياً في طمس أي تنوع أو تلوّن أو تجدد أو ابتكار على صعيد الثقافة. أوَليس تفكك العالم العربي إلى أقطار متنافرة سياسياً سبباً أساسياً في افتقار اللغة العربية إلى وحدة مرجعيتها السياسية والثقافية؟ أوَليس النضال

الوحدوي واحداً من السبل لتوحيد المرجعية السياسية للغة؟ أوَليس النضال من أجل الديمقراطية سبيلاً لتوفير ظروف ملائمة للإبداع الثقافي؟

قد يعترض معترض على ذلك فيقول إن تطوير الثقافة عموماً واللغة خصوصاً يقوم على تحريرهما من سلطة السياسة وإخضاعهما للقوانين الخاصة بكل منهما. غير أن هذا الاعتراض سرعان ما ينهار أمام الحقيقة المرة التالية: إذا كان لكل مجال من مجالات النشاط البشري (سياسة، ثقافة، اقتصاد، فن، ... إلخ) قوانينه الخاصة التي تميِّزه عن سائر النشاطات البشرية الأخرى، فإن الشرط الأساسي الضروري الذي ينبغي توفره من أجل ممارسة هذه النشاطات، كل حسب قوانينه الخاصة، وبما لا يتنافى مع القوانين العامة، هو اعتراف السلطة السياسية بخصوصية كل واحد من هذه القوانين والنشاطات المتعلقة بها؛ وهذا ما لم يتحقق، حتى الآن، داخل العالم العربي، وهو ما استدعى تحققه في الغرب الرأسمالي ثورة سياسية وثورة معرفية شكّل كل منهما قطيعة مع الأشكال السياسية والمعرفية التي كانت سائدة قبلهما. وكيف يمكن تحقيق ذلك؟ هذا هو السؤال الذي يواجه حركة النهضة وحركة التحرر في العالم العربي منذ بداية القرن العشرين على الأقل.

المضمون الذي ينطوي عليه مصطلح حركة التحرر اقتصر، قبل بداية هذا القرن، على التحرر من سيادة العلاقات الاجتماعية والسياسية والثقافية والاقتصادية التي هيمنت على العالم العربي طيلة قرون الظلام والانحطاط، غير أن أزمة هذا المشروع كانت تكمن في أن شروطه الخارجية (التوسع الاستعماري الغربي) كانت أسبق في نضجها من ظروفه الداخلية (العوامل المادية الطبقية الثقافية)، ما جعل

معادلة التحرر تدخل في نوع من فقدان التوازن، وجعل مهمات التحرر، تبعاً لذلك المضمون، فوق طاقة الظروف الداخلية، فسقطت حركة التحرر تلك تحت وطأة المهمات المنوطة بها، وكان سقوطها أحد العوامل التي سوّغت للاستعمار التدخل في شؤون العالم الثالث كله والاضطلاع بالمهمات التي ينبغي أن تناط، موضوعياً، بقوى التحرر الداخلي: وقد أدى ذلك كما هو معروف إلى ظهور العامل الخارجي (التوسع الغربي) في صورة المعتدي على مهمات هي من مسؤوليات غيره، الأمر الذي جعل بلدان العالم الثالث عموماً، ومنها بلدان العالم العربي تستفيق على مشاعر لم تر عدوّاً لها سوى الغرب، (أي العوامل الخارجية)، وهذا ما عزّز الشعور بضرورة تأجيل الصراعات والتناقضات الداخلية (التي لم تكن ناضجة أصلاً بما فيه الكفاية) وطمس هوية العدو الداخلي (تخلف علاقات الإنتاج المادي والثقافي) أو تمويهها. تلك كانت الأزمة الأولى التي عصفت بحركة التحرر.

منذ بداية القرن العشرين وحتى الستينات منه تمكنت حركة التحرر من الخروج من أزمتها فحققت، ولو جزئياً، إنجازين اثنين: الاستقلال السياسي وبناء الدولة الحديثة (وكلاهما نسبي، قياساً على ما كانت عليه الأمور في ظل مرحلة الاستعمار التركي بشكل خاص). وإذا كانت حركة التحرر قد استقوت بالعوامل الداخلية ضد العوامل الخارجية، من أجل تحقيق الإنجاز الأول، فقد استقوت بالثانية ضد الأولى وحققت الإنجاز الثاني في بعض بلدان العالم العربي، دون بعضها الآخر. إلى أن عادت العوامل الداخلية تبرز على سطح الأحداث، وبدت المسألة الاجتماعية (العدالة توزيع الثروة الوطنية، المساواة، إلخ. . .) نقطة على جدول العمل، ولم تضع لها تلك

الحركة حلاً. فكانت الأزمة الثانية التي عصفت بحركة التحرر. وهي، هذه المرة، أزمة مزدوجة: الأزمة الناجمة عن المسألة الاجتماعية وعن تفاقم التدخل الاستعماري الإمبريالي، لا سيما بعد قيام دولة إسرائيل.

بفعل قيام الثورة الاشتراكية في الاتحاد السوفياتي، وازدهار عوامل النهضة الثقافية عموماً، انتشرت في صفوف حركة التحرر أفكار عصر التنوير والأفكار الاشتراكية والماركسية، فكانت هذه وتلك ملهماً للعديد من أطراف حركة التحرر التي أوجدت مخرجاً لها من هذه الحلقة الثانية من الأزمة، وذلك حين أقدمت على تحقيق إصلاحات ذات منحى اشتراكي فخففت من حدة التفاوت الاجتماعي والاقتصادي بين الفئات المتعددة، ورفعت، من جهة أخرى، وتيرة الصراع مع الاستعمار والإمبريالية فخففت بالتالي من وطأة العبء الذي كانت تنوء تحته بفعل فشلها على صعيد القضية الوطنية والقومية وبشكل خاص فشلها في التحرر من السيطرة الإمبريالية سياسياً واقتصادياً. غير أن هذه الإصلاحات والإجراءات سرعان ما تآكلتها آلية التطور، وأدخلتها في شبكة العلاقات السائدة، وأظهرت عجزها وقصورها عن القيام بأعباء المرحلة، وعن إيجاد الحلول المناسبة للمشاكل المطروحة. وهنا كانت الأزمة الثالثة التي عصفت بحركة التحرر، وهي الأزمة التي انفجرت بعد هزيمة حزيران ١٩٦٧ وما تزال حتى الآن تنتظر حلاً مناسباً. وهي هذه المرة أزمة مركبة لأنها تحمل بعضاً من الأزمة الأولى وبعضاً من الثانية وجميع أوجه الأزمة الثالثة. وفي توضيح ذلك نقول إن حركة التحرر تحتاج إلى وضوح في علاقاتها الصراعية والتحالفية مع القوى الداخلية والخارجية، وإلى وضوح في اختيار النظام السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي. وهي مركبة أيضاً لأنها بلغت ذروتها هذه المرة وقت احتدام الأزمة بل انفجارها داخل

المعسكر الاشتراكي، أي في الموقع الذي يشكل حليفاً موضوعياً، لحركة التحرر، وملهماً لها ومثالاً، لكن غير نموذجي، نظرياً وسياسياً.

ليس وجود الأزمة موضع شك. فهو أمر لا ينكره أحد من المعنيين بشؤون حركة التحرر، غير أن الخلاف بينهم كبير جداً حول تشخيص هذه الأزمة وحول الحلول المطروحة بشأنها، أي حول النظرية والبرنامج والأداة. ربما يكون انهيار النموذج الاشتراكي عاملاً مساعداً على الخروج من الأزمة أو عاملاً إضافياً على احتدامها ودفعها نحو المأزق.

كانت النظرية مادة غنية احتدمت حولها معارك طاحنة. ليس يعنينا هنا التأريخ لهذه المعارك ولا القيام بجردة تبين الخيط الأسود من الخيط الأبيض داخل هذه الحرب الشائكة بين الفكر القومي والفكر الديني والفكر المادي التاريخي والفكر العلماني. إنما يعنينا التوقف عند ظاهرة مَرَضية أصابت هذه المنظومات الأربع، ألا وهي ظاهرة الأصولية. فمن المألوف، في الصراع الإيديولوجي، أن يعود الماركسيون إلى النصوص التي وضعها ماركس ومن بعده لينين أو ماوتسي تونغ أو تروتسكي أو ستالين أو غرامشي، وأن يعود الناصريون إلى الميثاق وخطب عبد الناصر، والمسلمون إلى القرآن والسنة وأقوال السلف، وأن يعود العلمانيون إلى تمثّل التجربة الغربية في فصل الدين عن الدولة. غير أن هذه الإحالة المرجعية ما لبثت أن تعاملت مع النصوص تلك بشيء من القداسة، وأحاطتها بتفسير يتميز بالجمود؛ فأُقفل عملياً باب الاجتهاد في الحقل الديني، وجرى ما يشبه ذلك في حقول الفكر الأخرى بحيث غدت الأصول جثثاً ميتة محنَّطة، وغدت المناهج التي تستلهمها عاجزة عن اللحاق بمعطيات

التطور. ولم يكن مصير الفكر الاجتهادي التجديدي إلا الإهمال والمحاصرة بكتل من الحرمان وبأسلاك شائكة من قيود العقل الرسمي. هكذا تعاملت السلفية مع ابن رشد وأنصار العقل كافة ومؤيدي الاجتهاد جميعاً، وهكذا تعاملت الماركسية الرسمية مع «البدع» النظرية التي «جرجر» النظرية الثورية إليها كل من غرامشي وألتوسير وجورج لوكاش وسمير أمين ومهدي عامل وغيرهم.

الأصولية هي واحدة، أياً كان شكلها ولونها الفكري. نجدها في كل أشكال التعصب. وهي عدوة كل تفاعل خلاق بين الأفكار، والسلاح الفتاك الذي يستخدمه المؤمنون بالحقائق المطلقة الأبدية التي لا تُمس، ضد القائلين بأن القوانين التي تكتشفها البشرية ليست سوى عناصر موضوعية تضاف إلى عدة المعرفة من أجل مزيد من اكتشاف قوانين جديدة.

منطلق الأصولية واحد. إنه إلغاء الآخر وعدم الاعتراف به. وأسلوبها واحد. إنه القمع المادي والمعنوي الذي يصل حد الإبادة. هكذا كان مصير المعتزلة يوم حكم خصومها ومصير الأشعرية يوم كانت خارج السلطة، والحاكم والمحكوم كلاهما من أهل الكتاب المبين. وهكذا كان مصير تروتسكي والآلاف المؤلفة من الماركسيين أيام ستالين، ولم يكن سلوك الفكر القومي الرسمي أرحم من غيره. والمشكلة عند الجميع واحدة: غياب الديموقراطية، في حدها الأدنى، أي الاعتراف بالآخر، والقبول به مساجلاً مناقشاً مناقضاً، القبول به عنصراً نقيضاً أو على الأقل نقدياً. «فالموت في التماثل والاختلاف حياة الزمان» حسب تعبير مهدي عامل.

ورشة النقاش التي كان ينبغي أن تقوم منذ عقود، على أسس وتبعاً لأصول وقواعد ديموقراطية، دفنت حية وساد بديلاً عنها حوار

طرشان. متحاورون لا يصغون لبعضهم البعض، ويتربصون الفرص للانقضاض على بعضهم البعض. وبعد أن تعادى الفكر القومي والفكر العلماني منذ اللحظة الأولى، ووقف واحدهما في وجه الآخر، دخل الفكر الماركسي في ورشة العداء ليزيدها احتداماً واشتعالاً وحدة، ووضعت كل منظومة فكرية من هذه المنظومات الثلاث أهدافها الستراتيجية على جدول العمل اليومي، وأقل ما كانت تعنيه تلك الأهداف هو أن يلغي الواحد الآخر. وربما كانت قد توفرت ظروف تاريخية وتقاليد سياسية جعلت الوصول إلىٰ السلطة يبدو هدفاً لذاته ووسيلة للقضاء على المنافسين، فساد التناحر بدل الحوار في صفوف حركة التحرر، ولم يجد الحزب الشيوعي المصري، مثلاً، مكاناً له على حلبة النضال فاستقال، لأن منطق العلاقة لا يقوم على التكامل بل على التنافي، ولأن منصة القيادة لا تتسع لغير السلطان الأوحد. إنه التراث الأصولي: فلا تاريخ العرب القديم يوفر النموذج ولا تاريخ الشيوعية في نسختها الستالينية. هنا وهناك قام التاريخ على أساس إلغاء الآخر.

في إطار هذه اللوحة السوداء كانت تظهر بين الحين والآخر بؤر مضيئة، تتجلى في لحظات، عابرة أحياناً، من الحوار، وفي أشكال من التحالف تعزّ فيها العلاقات الديموقراطية. وليس بعيداً عن الذاكرة الحوار الذي دار بين البعث والناصرية حول الوحدة بحماس منقطع النظير، ثم ما لبث أن تحوّل إلى حملات تشهير متبادلة وقف الشيوعيون منها موقف المراقب الشامت الذي رأى في فشل المحادثات الوحدوية ما «يبرر» له موقفه الأول منها، وما يشكل له تعويضاً سلبياً عن استبعاده عنها. ناهيك عن أشكال التحالف، السائدة على امتداد الوطن العربي، والمنهارة على امتداد المعسكر الاشتراكي،

حيث يقوم التحالف على أساس السخرة، أي حيث لا يسمح للحليف الصغير أن يعيش غير حياة نباتية فحسب، فيحافظ على قوة عمل ويجددها لصالح الحليف الكبير.

الفكر الماركسي العربي الرسمي تعامل مع «الاجتهاد» تعاملاً سلبياً منذ البداية، ولم يُعر اهتماماً «للبدع» الماركسية، وأخرج من دائرة النقاش من ينتمون إلى حقلها. فانتشرت أفكار سمير أمين حول التطور اللامتكافىء خارج بيت الطاعة، ورحل مهدي عامل حاملاً معه رغبته في بعث حوار حول نمط الإنتاج الكولونيالي. هل كان ضرورياً أن يموت مهدي لكي يستجيب الآخرون لندائه؟ أم هل كان ينبغي أن يموت في حمأة الصراع وبفعل، و«بسبب» أفكاره لكي تناقش أفكاره؟

«ليس بالإمكان أفضل مما كان». إنه أفضل وأبلغ صيغ التعبير عن نزعة التماثل وعن رفض «الاختلاف الذي هو حياة الزمان». هذا ما يطالعنا به البحث القيِّم الذي قدمه ماهر الشريف مساهمة منه في الحوار مع فكر مهدي عامل. وإذا لم نكن الآن بصدد نقاش تفاصيل الأفكار الواردة فيه، فإن ما استوقفنا فيه، رغم ما يتضمنه من اعتراضات متفرقة على مواقف عدة وقفتها الطبقة العاملة العربية من هذه القضية أو تلك، هو المنحى التبريري (وإن كان الكاتب يحاول أن ينكر ذلك) الذي يتجه إلى الدفاع عن الممارسة السياسية والنظرية التي انخرط فيها الشيوعيون العرب. فالشيوعيون في نظره، و«دون أية مبالغة، كانوا من المبادرين الأوائل، ومنذ مطلع سنوات العشرينات، إلى طرح قضية الوحدة العربية على جدول أعمال أحزابهم...»[1]. والتحفظات التي أبديت من جانبهم حول الوحدة ليست سوى

(١) ماهر الشريف، مجلة «الطريق»، العدد ٥ ـ ١٩٨٨/٦، ص ٢٣٧.

«تحفظات على الأسلوب. . . وليس على مبدأ الوحدة»[١]. والموافقة على قرار التقسيم أمر أملته الظروف الموضوعية وموازين القوى[٢]. والسلبيات التي عانت منها بعض الأحزاب الشيوعية في المغرب العربي تعود إلى سياسة الكومنترن[٣]، . . . إلخ.

صحيح أن فكرة الوحدة كانت متداولة في اللغة السياسية لدى الأحزاب الشيوعية، ولكن ضمن أي سياق؟ في سياق كونها، أي الوحدة، معادية للإمبريالية. والإمبريالية ليست العدو المتجسد، بالدرجة الأولى، داخل أشكال التخلف في علاقات الإنتاج وأنظمة الحكم والبنى الاجتماعية والثقافية، بل هي عدو الاتحاد السوفياتي والمعسكر الاشتراكي أولاً. صحيح أن الإمبريالية، أي هذا المعسكر المعادي، واحدة في نهاية التحليل، إلا أن المعيار هذا يخطىء، حتى لو كانت الإمبريالية هي ذاتها في نهاية التحليل، حين يصاب سلّم الأولويات بين العام والخاص بالتشوش، وعلى هذا الأساس يمكن أن نشخص التشوش ذاك بما يلي:

الإمبريالية، حسب التحليل الرسمي، هي «أعلى مراحل الرأسمالية»، وهي المعسكر الغربي بزعامة الولايات المتحدة الأميركية وعضوية فرنسا وبريطانيا وإيطاليا. . . إلخ، أما حلفاء الإمبريالية في المنطقة فهم أعداء الطبقة العاملة، كل أعدائها من البرجوازية الكبرى خصوصاً، ومن كل برجوازية لا تنخرط في صفوف الطبقة العاملة وتأتمر بإمرتها. وعليه، فإن كل ما يقوم به المعسكر المعادي لا يخدم سوى مصالح المعسكر المعادي، والوحدة العربية التي تحمل

---

(١) م. ن.

(٢) م. ن، ص ٢٣٨.

(٣) م. ن، ص ٢٣٦.

البرجوازية لواءها رجعية إذن ومعادية. هذا هو المنطق الضمني الذي جعل موقف الشيوعيين العرب معادياً للوحدة التي قامت بين مصر وسوريا عام ١٩٥٨، ولا يتغيّر مضمون هذا الموقف، إذا كان الشيوعيون من أوائل «دعاة الوحدة، بل إن هذه الدعوة تؤكد ذاك الموقف، فالوحدة بغير قيادة الطبقة العاملة، حسب الرأي الرسمي، وحدة بين البرجوازيات، أي بين تحالف طبقي معادٍ».

الموافقة على قرار التقسيم تمت في السياق ذاته. فزاوية النظر إلى الظروف وإلى موازين القوى التي اتّخذ فيها قرار الأمم المتحدة ليست واحدة بين قوى وفصائل حركة التحرر، وليست واحدة بين حركة التحرر مجتمعة وبين الأطراف الدولية حليفة ومعادية. والأقرب إلى الصواب، في نظرنا، أن الأحزاب الشيوعية العربية وافقت على قرار التقسيم لا على أساس الاعتبارات التي ذكرها ماهر الشريف، وهي صحيحة، بل على أساس أنه لا يجوز أن يقف الشيوعيون من أية قضية موقفاً مخالفاً لموقف الاتحاد السوفياتي. إنه خطأ في الطبيعة ذاتها. الخطأ الناجم عن إسقاط المواقف والمفاهيم من خارج. إنه «الباب» الذي فتحه الشيوعيون، ومنه هبّت عليهم رياح الاتهام بالأفكار المستوردة وبالمسارعة، إلى حمل المظلة في بلادهم حين تمطر في موسكو.

وأخيراً، لماذا يوافق الشيوعيون على وحدة بين الشيوعيين، كيفما كانت هذه الوحدة، ولا يوافقون على وحدة عربية، كيفما كانت هذه الوحدة أيضاً؟ أي لماذا لم يسارع شيوعيو المغرب إلى الانفصال، ولو من غير موافقة الكومنترن، عن الحزب الشيوعي الفرنسي، فيقدموا الدليل أمام شعوبهم أنهم مع شعوبهم أولاً ثم مع سائر القوى والشعوب الأخرى بمن في ذلك الشيوعيون الآخرون، بدل أن يقدموا

أنفسهم في صورة المنحاز للشيوعية «ديناً جديداً» ضد شعوبهم؟ التبرير الذي قدمه الرفيق ماهر حول تأخر أحزاب المغرب عن الانفصال عن الحزب الشيوعي الفرنسي، والذي يحمل المسؤولية لسياسة الكومنترن صحيح من وجهة نظر مؤرخ محايد. أما الفكر المناضل فهو الفكر النقدي الذي لا يحلل التفاصيل ليعرف من خلالها حقيقة الواقع، بل هو الذي يحلل ليغير هذا الواقع. ومن ينطلق من القول «ليس بالإمكان أفضل مما كان» يثبّت ولا يغيّر. هذا كله لا يعني أننا لا نلتقي مع الرفيق ماهر على شيء، بل إننا نرى في نظرته النقدية إلى قضية الديموقراطية ما يعزز رأينا، وهذا ما سنعود إلى تفصيله بعد قليل.

في إطار ورشة النقاش ذاتها حول فكر مهدي عامل نقرأ نصاً آخر لمفكر لكاتب آخر. يورد هذا الكاتب[1]، في صدد حديثه عن الاضطراب الذي تشكو منه الأدبيات الماركسية، نصّاً للدكتور فؤاد مرسي ثم يُتبعه بتعليق وتحليل. يقول ناهض حتّر في بحثه ما يلي:

«تحديد نمط (الإنتاج في الواقع الكولونيالي) هو بالفعل مشكلة... يكفي أن نتفحص بدقة الأدبيات الماركسية العربية التي تعالج الموضوع لكي نكتشف مدى الاضطراب الذي يكتنف معالجتها له. وللتمثيل فحسب نورد، فيما يلي، نصاً يعالج الموضوع قصدنا أن يكون صادراً عن مفكر ماركسي...».

«يقول النص في معرض الحديث عما سمي بالانفتاح الاقتصادي في مصر ما يلي: ... في الماضي، وبالذات في بداية الستينات، جرت المحاولة لتنمية الاقتصاد القومي طبقاً لمفهوم لا ـ رأسمالي.

(١) ناهض حتّر، «الطريق»، العدد ٥ ـ ١٩٨٨/٦، ص ٢١٥.

ومن ثم تهيأت الظروف لإقامة علاقات إنتاجية جديدة، وبخاصة داخل القطاع العام. لم تكن هذه العلاقات الجديدة علاقات رأسمالية كما لم تكن علاقات اشتراكية، وإنما كانت علاقات انتقالية... بمعنى أنها يمكن أن تصبح رأسمالية كما لم تكن علاقات اشتراكية» ويعلق حتّر على هذا النص بنعته بـ «الفوضى» و«العجز» ويعتبر ذلك ناجماً عن كون هذا الفكر «ينطلق، في تحديده للواقع الاجتماعي التاريخي، ضد الماركسية، من أولوية الوعي الاجتماعي، فيحدد نمط الإنتاج المسيطر بالإيديولوجية المسيطرة، لا العكس، مما يقوده بالتالي، إلى العجز عن فهم معنى أن يكون نمط إنتاج ما مسيطراً». ويتابع، في مكان آخر من البحث ذاته، وفي صدد المسألة ذاتها، بقوله:

«إذا قام في البنية الرأسمالية، قطاع عام، فهو يقوم كضرورة من ضرورات نمط الإنتاج الرأسمالي نفسه، أي لأن ذلك النمط يحتاجه (القطاع العام) لتجديد نفسه»[1].

تستوقفنا في هذا النص مسألتان: الأولى هي تحديد نمط الإنتاج في مصر. والثانية هي الانطلاق، «ضد الماركسية، من أولوية الوعي الاجتماعي».

أما في المسألة الأولى فنحن بدورنا نطرح الأسئلة التالية: إذا كان نمط الإنتاج السائد في الولايات المتحدة الأميركية رأسمالياً، فهل نعتبر نمط الإنتاج السائد في مصر، قبل الانفتاح، رأسمالياً أيضاً؟ وإذا كان رأسمالياً فهل يتساوى النظامان في رأسماليتهما؟ إذا كان نمط الإنتاج المصري ذاته رأسمالياً، خاصة وأنه قضى على الملكيات الإقطاعية، وإذا كانت الرأسمالية قد حرَّرت الفلاحين من سيطرة

(١) م. ن، ص ٢١٦.

الإقطاعيين من خلال توفيرها لهم فرص العمل المأجور والانتقال من الأرض إلى المصانع، فأين هو موقع الإجراءات الناصرية التي قضت بتوزيع الأراضي على الفلاحين بدلاً من الاكتفاء بتحريرهم؟

وأسئلة أخرى:

إذا كان نمط الإنتاج المصري، قبل الانفتاح، رأسمالياً، وإذا كانت الرأسمالية تقوم على مبادىء أساسية منها: الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، وتشتت هذه الملكية بين عدد كبير من المالكين المتنافسين[1] فأين نضع ملكية الدولة لجزء من وسائل الإنتاج؟ وكيف نحدد سياسة التأميم التي تشمل المؤسسات الأجنبية. وجزءاً من المؤسسات الوطنية؟ وهل نعتبر القطاع العام عنصراً مساعداً على تعزيز نمط الإنتاج الرأسمالي، أم سبيلاً للحدّ موضعياً، أي جزئياً، من استغلال الإنسان للإنسان، أم شكلاً من أشكال الملكية العامة لوسائل الإنتاج؟

لا نهدف، من وراء هذه الأسئلة، إلى إخراج نمط الإنتاج المصري المشار إليه من دائرة الأنماط الرأسمالية، ووضعه في دائرة الأنماط الاشتراكية، ولا إلى الاكتفاء بالموافقة على تصنيف د. فؤاد مرسي له، واعتباره إياه نمطاً انتقالياً، ولا إلى الموافقة على نعته بنمط الإنتاج اللا ـ رأسمالي، حسب تعبير د. مرسي. بل نهدف إلى التأكيد على ضرورة البحث عن خصوصية الرأسمالية في نمط الإنتاج هذا، لعل في اكتشاف سرّها ما يساعد حركة التغيير الديموقراطي والاشتراكي على اختراق حصون هذا النمط والدخول من نقاط ضعفه للقيام بعملية التغيير المطلوبة. ولعل اكتشاف نقاط قوته يدفع إلى تطوير الخطط التكتيكية وبالتالي إلى إغناء النظرية الثورية والممارسة

(١) الرأي هذا لسمير أمين وهو متضمن في مقولته عن التطور اللامتكافىء.

الثورية بمعطيات جديدة لم يسبق لها أن عثرت عليها في النصوص الماركسية، أي في الأصول.

فهل جرت مثل هذه المحاولة؟ نعم. مهدي عامل قال إن نمط الإنتاج المشار إليه هو نمط إنتاج رأسمالي من نوع خاص، وأطلق عليه اسم نمط الإنتاج الكولونيالي، وجعل لهذه التسمية عناصر مفهومية ومصطلحات ومنطلقات نظرية سنتناول بعضها بعد قليل. وقال سمير أمين إنه نمط إنتاج رأسمالي طَرَفي مقابل رأسمالية المركز، والتقى هذان المفكران على القول بأن التحرر يعني إقامة نوع من الاستقلال الاقتصادي أسماه مهدي عامل فك علاقة التبعية التي تُخضع نمط الإنتاج الكولونيالي لنمط الإنتاج الرأسمالي، وأسماه سمير أمين فك ارتباط بين الطرف المعني بالتحرر وبين المركز. ولم يكن ابتكار هذه المفاهيم الجديدة نوعاً من الخيانة لمنهج التحليل الماركسي، ذلك أن الوفاء لهذا المنهج إنما يكمن في ابتكار ما يغنيه وما يكشف عن التميز فيه ضمن كونية قوانينه.

إن تحليل د. مرسي لطبيعة نمط الإنتاج المصري يدلنا على أن هذا المفكر لاحظ وجود اختلاف ما بين رأسمالية البلدان الرأسمالية التي تحوّلت فيها الرأسمالية إلى إمبريالية وبين رأسمالية نمط الإنتاج المصري، وأربكه هذا الاختلاف بسبب ما فيه من خروج على القوانين الكلاسيكية للماركسية، ولم يكن الماركسيَّ الوحيد الذي أثار الاختلاف عنده الخوف على قوانين الماركسية التي تتضمنها الأصول، بل هو واحد من العديدين، ومن ضمن العديد أيضاً من التيارات والأحزاب التي دفعتها هذه الملاحظة إلى الاعتقاد بوجود نمط انتقالي بين الرأسمالية والاشتراكية، أطلقوا عليه طريق التطور اللارأسمالي. وإذا كان لا يعنينا الآن أن نناقش ما هو صحيح وما هو خاطىء من

هذه الاستنتاجات، فإن ما يعنينا على الأقل الإقرار بصحة الملاحظة بوجود الاختلاف، وهو أيضاً ضرورة البحث عن قانون، ماركسي أيضاً، لا يتنافى مع الأصول، ويجيب، في الوقت ذاته، عن هذه المعضلة. أما الاكتفاء بالقول إن نمط الإنتاج المصري المشار إليه هو نمط إنتاج رأسمالي وأن القطاع العام فيه قد أملته «ضرورة من ضرورات نمط الإنتاج الرأسمالي نفسه»، فهو يعني إسقاط النظرية من الخارج على كل الظروف في كل زمان وفي أي مكان. إنه، على الصعيد النظري استسهال الوصول إلى المعرفة، وهو يجرّ إلى استسهال صياغة البرنامج السياسي التغييري. إنه، بالأحرى، تبسيط معرفي يتنافى مع أصول المنهج الماركسي الذي يقول بالتميز، ويشدّد على أن التميز هو الشكل الذي يجسّد القانون العام، وعلى أن القانون العام لا وجود له إلا في شكل مميز وفي مرحلة معينة. وإذا كانت فضيلة المنهج الماركسي تكمن في أن ماركس تمكن، من خلال تحليله لنمط الإنتاج الرأسمالي، من استخراج القوانين الموضوعية التي تتحكم بآلية نمو هذا النمط وآلية تطوره، فهي تكمن أيضاً في أنه لم يقدُم لنا «آياته» منزّلة، بل جعل الاجتهاد عنصراً أساسياً من عناصر منهجه. وإذا كان الماركسيون قد اعتادوا على التداول بسيرة ماركس متوقفين وقوفاً عابراً عند النواقص التي تشكو منها الماركسية، لا سيما اكتفاؤها، بإشارات متفرقة، إلى نمط الإنتاج الآسيوي، من دون التعمّق في كشف آليته الداخلية، ووقوعه في خطأ التقدير حول انطلاقة الثورة الاشتراكية، وتوقعها في بريطانيا، فلأنهم نظروا إلى الماركسية نظرة دينية، وحكموا على الأفكار الماركسية أحكاماً إيجابية مبرمة جعلت منها سنّة نبوية جديدة، فيها لكل سؤال جواب، وجعلوا تقصير الماركسية، إذا وقعت في التقصير، لا سمح الله، في تفسير بعض

الظاهرات، كظاهرة نمط الإنتاج الآسيوي مثلاً، عائداً إلى نقص في العالم المادي الواقعي، أي في الظاهرات، لا في طريقة استخدام المنهج من أجل تفسير الظاهرات.

يقول سمير أمين، في إطار تناوله تميز الماركسية في إطار كونيتها:

«إن أطروحة تعادل التوسع الرأسمالي المعاصر في الأطراف وفي الغرب المتقدم، إنما هي أطروحة تقوم على تكرار البديهيات والعموميات عن الرأسمالية. فالتحليل الاقتصادي الملموس يتطلب مثلاً عمل حساب لطبيعة قطاعات النشاط التي يعتمد التوسّع عليها: أهي المناجم والإنتاج الزراعي من أجل التصدير، أم هي الزراعة لتوفير وسائل التغذية؟ أهي صناعات للاستهلاك الترفي، أم للاستهلاك الشعبي؟ أهي قطاعات أساسية تساعد على اكتساب الهيمنة التكنولوجية، أم هي أنشطة القطاع الثالث أو السياحة... إلخ. إن النتائج المترتبة على نمو هذه الأنشطة أو تلك مختلفة جدّ الاختلاف. إن العودة إلى التحليل المكتفي بمعدلات النمو تلغي ثلاثين عاماً من المجهود الذي بُذِل من أجل تقدم التحليل الملموس لظاهرة التخلف الرأسمالي»[1].

أوردنا هذا النص لا باعتباره «فتوى» ماركسية تزيل التباساً حول قضية شائكة، بل باعتباره دعوة إلى الدخول في عملية تنقيب وبحث، على أساس المنهج الماركسي، لا على أساس غيره، من أجل اكتشاف الخصوصية التي يتجسّد فيها القانون الماركسي المتعلق بالتوسع الرأسمالي.

---

(١) سمير أمين، ما بعد الرأسمالية، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨، ص٥٩.

نعود إلى نص ناهض حتّر لنتوقف عند عبارة «الانطلاق، ضد الماركسية، من أولوية الوعي الاجتماعي»، وهي العبارة التي يقصد فيها، بالتحديد، كلام د. فؤاد مرسي حول الاقتصاد المصري حيث يقول: «بتغيير المقومات الأساسية للاقتصاد القومي، وبسيطرة المفهوم الرأسمالي لتنمية القوى المنتجة في بلد متخلف، تأخذ علاقات الإنتاج الرأسمالية بالضرورة في السيطرة الكاملة على المجتمع»[1].

لا يعنينا هنا الدخول في سجال حول كلام د. مرسي ولا اتخاذ موقف الدفاع عنه. فلربما يحتاج كلامه إلى بعض التدقيقات. إلا ما يلفت نظرنا الحكم القاطع بأن أولوية الوعي الاجتماعي هي بالضرورة «ضد الماركسية». ونحن نرى أن مثل هذا الحكم هو الذي يقع في خانة العداء للماركسية.

ينطلق هذا الحكم طبعاً من مقولة منسوبة إلى ماركس يقول فيها: «ليس وعي البشر هو الذي يحدد وجودهم الاجتماعي، بل على العكس، يتحدد وعيهم بوجودهم الاجتماعي»[2]. حين ينظر إلى هذه المقولة بسكون أو بجمود، يحوّلها الناظر إليها إلى «آية». وحين تنتزع من سياقها داخل المنهج الماركسي، تفقد دلالتها الأصلية. أما حين نقرأ العلاقات بين البنية الفوقية والبنية التحتية قراءة جدلية يتبدى لنا أن أولوية الوجود الاجتماعي على الوعي الاجتماعي، أي أولوية المادة على العقل، لا تعني نوعاً من التبعية الميكانيكية تلعب المادة فيها دور الفاعل، ويلعب العقل دور المنفعل، أي يكون الوجود الاجتماعي فاعلاً والوعي ارتكاسياً؛ ذلك أن هذا التحليل يجعل مفهوم الحتمية

---

(١) مجلة «الطريق»، عدد ٥ ـ ١٩٨٨/٦، ص ٢١٥.

(٢) كارل ماركس، حول نقد الاقتصاد السياسي، في الأعمال الكاملة لماركس وإنجلز، ج ١٣، برلين ١٩٦١، ص ٩.

التاريخية فارغاً من معناه ويحوّله إلى حتمية قدرية لا حول للبشر فيها ولا طول. هذه الأولوية ليست أولوية إلا «في التحليل الأخير». إنها أولوية في العموميات. أما التفاصيل فهي متروكة لقوانين الصراع التي تحكم العلاقة بين البنيتين الفوقية والتحتية؛ فالعلاقة هذه ليست أبداً علاقة إلحاقية ذات اتجاه واحد، ولو كانت كذلك لساد التماثل وانتفى الصراع؛ والذي يصل إلى ارتكاب مثل هذا الخطأ الفادح في إلغاء الصراع إنما هو الذي ينطلق ضد الماركسية لا غيره.

القول بأن سيطرة علاقات الإنتاج الرأسمالية هي التي أملت قيام القطاع العام، باعتباره «ضرورة من ضروراته»، وهي التي أملت، فيما بعد إلغاءه، باعتبار ذلك، بالقياس إلى الحالة الأولى، ضرورة من ضروراته أيضاً، هذا القول يعني، على الصعيد الاقتصادي، قراءة غير علمية لأوضاع الاقتصاد المصري قبل الانتفاح وبعده، وعلى الصعيد السياسي، وجود خيارات متماثلة، داخلياً وعربياً ودولياً، خلال حكم عبد الناصر وخلال حكم السادات، وهو ما يتنافى مع أبجديات القضية الوطنية والقومية؛ ويعني هذا القول، على الصعيد الإيديولوجي أن الأفكار التي كان الشعب المصري يصفق لها أيام عبد الناصر (التحالف مع الاتحاد السوفياتي، الاشتراكية. . . إلخ، مثلاً) تشبه تلك التي صفّق لها، فيما بعد، جزء من هذه الجماهير (كامب دييد، التحالف مع الولايات المتحدة، طرد الخبراء السوفيات، إلخ. . . مثلاً).

نعم! حين تسيطر على البنية السياسية في المجتمع إيديولوجية الرأسمالية تعمل الطبقة الممثلة لهذا الاتجاه، من موقع سيطرتها، على تطوير علاقات الإنتاج الرأسمالية وتوسيعها وتعميقها. ولا نعتقد أن أحداً يعترض على ذلك، حتى كلاسيكيو الماركسية و«أصوليّوها»، غير

أن الاعتراض يطال الأطروحة المعاكسة، أي تلك التي تتناول الحالة التي يكون فيها، في موقع السيطرة الطبقية وفي موقع السيطرة على السلطة السياسية فئات من خارج البرجوازية الكبرى، كالتي أخذت مقاليد السلطة بين أيديها في بعض بلدان العالم العربي (الناصرية، البعث، حزب جبهة التحرير الجزائرية، إلخ). وأساس هذا الاعتراض نابع من واقع كون هذه الفئات لا تنتمي إلى الطبقة العاملة، الأمر الذي جعل أحزاب الطبقة العاملة تقف منها موقف الخشية والحذر وتتعامل معها تعاملاً «انكماشياً» سلبياً منذ اللحظة الأولى، لا لأن هذه الفئات استأثرت بالسلطة ورفعت شعارات ديماغوجية وغير ذلك من الأسباب ذات الطابع السياسي، بل لأنها أيضاً، بسياستها تلك، قد أربكت النظرية الماركسية القائلة بأن الصراع داخل المجتمع الرأسمالي هو بين البرجوازية الكبرى والطبقة العاملة. فمن أين نبتت هذه الفئة بين الطبقتين النقيضين؟! وكيف أمكن لها أن تحتل موقعاً هيمنياً ليس لها؟! وكيف أمكن لها أن تجد موقعاً في ظل هذا الانقسام الحدّي القاطع الذي يحدّده الصراع داخل المجتمع الرأسمالي ويجعله بين طبقتين: البرجوازية والطبقة العاملة! وبالتالي، من أين لها أن تأتي بفكرها وأن تبني نظامها الإيديولوجي خارج المنظومتين الفكريتين: البرجوازية والماركسية!

إن هذا التحليل التبسيطي الذي تعكسه هذه الأسئلة هو الذي أملى على أحزاب الطبقة العاملة أن تتخذ مواقف سلبية من القضية الفلسطينية أيام التقسيم، ومن قضية الوحدة بين مصر وسوريا. وذلك رغم الدعوات التي كانت تطلقها من أجل إقامة الوحدة؛ وهو الذي أملى على قيادة الحزب الشيوعي السوري اللبناني أن تلزم فرج الله الحلو بتقديم نقد ذاتي يتناول فيه مواقفه من قضية التحرر الوطني

والقومي التي تمايز فيها عن الموقف «الرسمي» التبسيطي المستند إلى الأصولية الماركسية وميكانيكيتها؛ وهو الذي جعل من تقاليد الحركة الشيوعية، على الصعيد الإيديولوجي، استسهال القول بأولوية البنية التحتية وإغفال الصراع الذي يمكن أن يقوم بين بنى المجتمع الاقتصادية والسياسية والإيديولوجية والحقوقية وغيرها.

إن هذا التحليل التبسيطي هو الذي ساعد، في رأيي على تحويل الماركسية، في نظر «أهل الشرق» إلى فلسفة «مادية» تتنافى مع «روحانيتهم» وتلغيها وتنفيها، وهو الذي ساعد من لهم مصلحة في التضليل الإيديولوجي على استخدام مفهوم «المادية» بالمعنى المبتذل، أو بالمعنى الأخلاقي لا بالمعنى العلمي، وهو الذي رسخ في الأذهان فهماً ميتافيزيكياً غيبياً عن دور الأفكار، وجعلها خارج الواقع المادي، معدومة الأهمية. غير أننا نرى للأفكار موقعاً آخر نابعاً من قدرتها على التأثير والفعل الكبيرين في البنية التحتية: إنها جزء من قوى الإنتاج المادية، ولا ينتقص من ماديتها إطلاقاً كونها جزءاً من البنية الفوقية. وهي أيضاً جزء من العوامل الموضوعية في الإنتاج ولا يقلل من موضوعيتها تصنيفها على أساس طبقي، أي انحيازها. ومن قال إن ماركس، حين أوقف الجدلية الهيغلية على قدميها، والرأس إلى فوق، كان يقصد التقليل من أهمية البنية الإيديولوجية ومن أهمية دور الأفكار!

وأخيراً ها هي «الصحوة» الماركسية تعيد الاعتبار إلى الذين ظلمتهم سياسة الكومنترن وغيره من المؤسسات «الرسمية» الماركسية. فأين نحن من إعادة الاعتبار هذه؟ إذا جاز لنا أن نحتل موقعاً في هذه العملية، فإننا نرى، على الصعيد الإيديولوجي، أن المهمة الأولى المطروحة أمام الثوريين في حركة التحرر الوطني العربي هو التصدي

لثالث الانحرافات بعد الانحراف اليميني أو الانتهازي في حركة التحرر، والانحراف اليساري أو المغامر فيها، نعني التصدي للإنحراف التبسيطي أو الميكانيكي. فإذا كان التخلّي عن المرجعية الماركسية انحرافاً عن العلم، فالعودة إلى حرفية النصوص الماركسية أو اللينينية، في كل شاردة وواردة، هي الخطر ذاته على الماركسية وعلى اللينينية. أليست اللينينية تعني التحليل الملموس والبرنامج الملموس المتعلقين بالظرف الملموس! أليست تعني أنها نقيض التعميم والتجريد وإن كانت تستند إليهما؟!

هل نقصد بهذا الكلام ضرورة البحث عن أساس آخر للنظرية الثورية غير الماركسية؟ إننا لا نقصد ذلك، ولا نذهب مذهب القائلين بدخول الماركسية مرحلة عقمها، بل ننطلق من أن المنهج الماركسي لا يزال، لكونه منهجاً مادياً تاريخياً، أي علمياً، قادراً على أن يشكل أداة نظرية ومرشداً، وذلك بشرط وحيد هو أن يضع دعاته والذين يعتمدونه نصب أنظارهم، كمهمة أولى، البحث عن خصوصية الماركسية ضمن كونيتها، أي أن يبتكروا ويفتحوا باب الاجتهاد دونما خوف من «البدع» التي قد يتفتّق عنها العقل الثوري. غير أن هذا الشرط الوحيد ليس صغيراً. فقد ينطوي على انقلاب في المفاهيم السائدة في الفكر الثوري العربي، وفي أولويات الشعارات التي تطرحها حركة التحرر، وفي البرامج التي ترسمها؛ ذلك أن الأزمة التي تعصف بقيادة حركة التحرر، وبالبديل الثوري إنما هي أزمة النظرية الثورية وأزمة البرنامج الثوري. أزمة النظرية الثورية ناجمة، كما أشرنا، عن «الغربة» التي تشكو منها بأشكال ونسب متفاوتة، المنظومات الفكرية المعتمدة لدى فصائل حركة التحرر وقوى المعارضة في الوطن العربي. فغربة الماركسية تعود إلى «أصوليتها» أو

استخدامها استخداماً جامداً، أما الليبرالية فآتية من حيث أتى الاستعمار فحملت «شبهة» في نسبها لا تزال تعاني منها، ناهيك عن أصولية الفكر الديني، وانتقائية الفكر القومي.

غير أن هذه الأصوليات ليست متساوية في غربتها عن الظروف الملموسة الخاصة بالمجتمعات العربية، ولا في حجم الأذى الذي ألحقته بحقل المعرفة والنشاط الفكري والعلمي عموماً، ولا سيما ما يتعلق منه بالفكر السياسي. وإننا هنا نؤيد ما قاله د. كمال عبد اللطيف حول هذه القضية، حيث لاحظ ظاهرة «بساطة التحليل» و«إسقاط المفاهيم الجاهزة، بدل ممارسة الإبداع في فهم بعض مراحل التاريخ...»، وإن كنا لا نماشيه في تعميم هذا الحكم وفي تجاهله محاولات جادة في هذا الاتجاه (سنأتي إلى نقاش بعضها)، ونؤيده أيضاً في كلامه على التعتيم الإعلامي والمبالغة والتضخيم، وهي كلها ظاهرات في سلوك بعض الأنظمة التي «حوَّلت بعض الخطب والبيانات إلى نصوص في الفكر السياسي..» وحالت دون صياغة «نظرية جديدة في القومية، نظرية تستطيع تمثل المطلب النقدي اللازم لكل فكر حيّ...»[1].

إذا كان من السهل تشخيص أعراض الأزمة في الفكر السياسي العربي المعاصر واختصارها بالجمود العقائدي والأصولية أي بعدم تطابق النظرية الثورية مع الواقع، وعدم قدرتها على قراءة الواقع قراءة صحيحة...، فإن الدعوة إلى ضرورة تجديد النظرية الثورية عبر استبدال الأصولية بالفكر التاريخي النقدي لا تكفي وحدها لإخراج النظرية من أزمة يجمع الباحثون على عمقها. وإذا لم تكن المحاولات

(١) كمال عبد اللطيف، «المستقبل العربي»، ١/١٩٨٩.

النقدية التي تتناول فكر حركة التحرر ونظرياتها «الثورية» تدّعي كلها التوصل إلى صياغة بدائل نظرية مثلما تدعي النجاح، بأشكال متفاوتة، في توصيفٍ نقدي لأغراض الأزمة، فإن هذه المحاولات التوصيفية تخفي وراءها خلفية فكرية نظرية تقوم عليها صورة البديل. فالبرنامج السياسي الذي يطرحه أي طرف، والأولويات التي يقرّها في عناوين هذا البرنامج، يمكن أن ترسم ملامح الإطار النظري الذي يعتمده هذا الطرف. وهنا لا بد من الاعتراف بأن البرامج، على اختلافها، قد تراجعت نحو حدود العناوين العامة، عاكسة بذلك تشوّشاً في رؤية الواقع وبعداً عن قراءته قراءة صحيحة، واكتفت بالمطالبة بالنضال ضد التبعية الاقتصادية، والنضال في سبيل الديموقراطية إطاراً يحكم بنية الأنظمة والعلاقات بين الحلفاء، والنضال من أجل تحرير الأرض المحتلة والتوصل إلى حل عادلٍ لقضية فلسطين... إلخ. على أن الاكتفاء بهذه العناوين يجعل البرامج تخوض صراعاً غير محدَّد المعالم، صراعاً يرتدّ نحو العصبية ويقع في خطأ الاستئثار بالسلطة وادّعاء الاستئثار بمعرفة الحقيقة، الأمر الذي يجعل محاولات التجديد النظري والسياسي تقع في التكرار والعقم.

غير أننا نستطيع أن نميِّز، من بين هذه المحاولات، بعضها الذي يستحق التوقف عنده. منها محاولة استلهام التجربة الليبرالية الغربية التي ترفع شعار بناء المجتمع المدني على أساس القوانين العصرية في بناء الدول، وعلى أساس احترام الحريات الأساسية للإنسان... إلخ. غير أن هذه المحاولة سرعان ما تصطدم باستحالة أن تتمثّل مجتمعات العالم الثالث، ومنها عالمنا العربي، تجربة أوروبا وثورتها البرجوازية، وسرعان ما تكتشف أن هذه الاستحالة عائدة في جزء منها إلى أن الليبرالية الغربية قد انقلبت على إنجازها الديموقراطي والثوري

الكبير، حين حالت دون خروجه إلى ما وراء حدودها، وحين منعت الدول التي استعمرتها من أن تحذو حذوها؛ وقد أملت هذه الحقيقة على المعنيين بشؤون التحرر مهمة النضال من أجل فك التبعية بالاستعمار، الأمر الذي جعل المهمات تتداخل وتتشابك، فيعود التحليل النقدي إلى نقطة الصفر. بعبارة أخرى، أثبتت مجريات الصراع حول كافة القضايا والعناوين أن مهمات حركة التحرر هي من الترابط والتداخل بحيث يتحول تحقيق أدنى المهمات الداخلية إلى صراع حول القضايا الكبرى، ويصبح تعديل بعض القوانين الداخلية يتطلب إجازة إقليمية ودولية، وتدخل التناقضات الاجتماعية والطبقية الداخلية في مجرى صراع أشمل وتناقضٍ أعمّ، الأمر الذي أوحى لحركة التحرر، في السبعينات والثمانينات، أن الإنجازات الصغيرة مرهونة بمدى الاقتراب من تحقيق الإنجازات الكبيرة، وهذا ما ضاعف من تشوش الصورة وتعقد لوحة التناقضات.

وخلال المرحلة الحديثة من تاريخ حركة التحرر، أي مرحلة أزمتها، أو بالأحرى المرحلة التي غدا الكلام عن أزمتها مُجازاً ومباحاً، أسفر الصراع الإيديولوجي بين تيارات حركة التحرر عن بروز وجهات نظر، هي كلها تنويعات على منظومة الفكر الماركسي، أو استنتاجات تمّ التوصل إليها على ضوء المنهج المادي التاريخي. وربما كانت الإشارات التي تضمنتها وثائق المؤتمر الثالث للحزب الشيوعي اللبناني، في عام ١٩٧٣، وكتاب «كيف نواجه الأزمة» للرفيق كريم مروة (١٩٧٤) قد عبَّرت عن نظرة إلى هذه الأزمة، وحدّدتها بالقول إنها أزمة قيادة، وإن حلها يبدأ بالبحث عن البديل، ثم ما لبث هذا المنهج ذاته في التحليل أن توصل إلى أن الأزمة هي أيضاً أزمة البديل الثوري إلى جانب كونها أزمة القيادة، وفي مرحلة ثالثة جرى

الكلام عن حركة ثورية من طراز جديد وطويت صفحة الكلام عن حركة التحرر، لينتهي النقاش بهذه الورشة الكبيرة التي أطلقتها مقالات كتبها الرفيق كريم مروة حول المسألة القومية والتراث والدين والحركة الثورية والتي ما زالت تتواصل.

جميع هذه المحاولات تصب في خانة تجديد الفكر الماركسي، وقد أثبتت التجربة أن هذه المحاولات قد أصابت نجاحاً ملموساً في عدد من المجالات، لا سيما صياغة فهم جديد للعلاقة بين الجوانب الاجتماعية الطبقية والقومية والدولية من الصراع، وصياغة برنامج سياسي اجتماعي إيديولوجي للنضال في سبيل إقامة حكم وطني ديموقراطي في لبنان، وصياغة برنامج للتحالفات. يستند إلى قراءة ملموسة للواقع اللبناني قبل انفجار الحرب الأهلية... إلخ. غير أن ما يلفت النظر هو أن هذا التجديد الدائم الذي تمثل في إضافات مستمرة على المكتشفات النظرية والابتكارات والاجتهادات، لم يترافق مع تجديد على صعيد البرنامج، بل اكتفى بتغيير مصطلحات وتسميات (أزمة القيادة، مسألة البديل، حركة ثورية...). وبقي السبيل واحداً لتجاوز الأزمة وهو يدور حول العناوين والقضايا التالية:

١ ـ تحرير الأراضي المحتلة، وتأمين الحقوق القومية للشعب الفلسطيني،

٢ ـ تحرير الثروات الوطنية، والنضال في سبيل الوحدة العربية،

٣ ـ النضال من أجل الديموقراطية والتنمية الاقتصادية.

إذا كانت تجربة المنهج الماركسي قد نجحت نجاحاً نسبياً في لبنان والعراق والسودان، فهذا يثبت أن المنهج هذا يمتلك القدرة على قراءة الواقع قراءة صحيحة وعلى اكتشاف خصوصياته وتمايزاته، إذا ما توفرت له شروط الإبداع والتجديد والاجتهاد.

في إطار الاجتهاد هذا يندرج كلام الرفيق مروة عن الحاجة إلى حركة ثورية عربية. غير أن هذا المصطلح الجديد يشكو من كونه يستند إلى مفاهيم غير جديدة، أو إلى مفاهيم تنطوي على مضامين غير جديدة. فالطبقة العاملة التي يتأسس على كيانها مشروع سياسي وبرنامج، ويقوم تحليل يدَّعي أنه مادي تاريخي، هذه الطبقة قد تعرّضت للكثير من المتغيرات في تركيبها ودورها وبنيتها على الصعيد العالمي، أي داخل البلدان الرأسمالية الإمبريالية، وعلى صعيد كل بلد من بلدان العالم الثالث، ومع ذلك ما يزال التعامل معها يجري انطلاقاً من مضمون المفهوم الذي أطلقه عليها ماركس، ولذلك فهي ومعها هذا المفهوم، على مسافة من حقيقة الدور الذي ينبغي أن يناط بها وعن حقيقة الواقع الذي يجري العمل على تغييره انطلاقاً من دورها. ضمن هذا الإطار يصبح من غير المفهوم، عملياً على الأقل، اعتبار الطبقة العاملة «القوة الأساسية التي تتميز بالثبات والانسجام حتى النهاية» (كريم مروة، الطريق، ٥ ـ ١٩٨٨/٦، ص ١٩)، واعتبارها «من حيث المبدأ (. . .) القادرة قبل غيرها من القوى الاجتماعية، بحكم لافئويتها، على صياغة البرنامج الجذري لعملية التحرر بأفق مصلحة المجتمع وتطوره الديمقراطي المستقل» (سمير سعد، «حوارات»، دار الفارابي، ص ٣٩٢).

الطبقة العاملة، قياساً إلى عددها وإلى موقعها في علاقات الإنتاج، لا تحتل في العالم العربي الموقع الطبقي النقيض لموقع البرجوازية الكولونيالية. ولا يكفي، لإزالة الالتباس الذي يغلف دورها، أن يجتهد مهدي عامل بتصنيف الطبقة العاملة واكتشاف خصائصها المميزة في البلدان الكولونيالية، ذلك أن التشخيص السليم الذي جعل منها «طبقة عاملة كولونيالية» تناضل نضالاً مزدوجاً ضد البرجوازية

الكولونيالية المحلية وضد الاستعمار، لاحظ تقليص دورها لصالح دور طليعتها القيادية، أي تنظيمها السياسي ممثلاً بالحزب الشيوعي، الأمر الذي أدخل المصطلحين، الطبقة العاملة والحزب الشيوعي، في علاقة تبدو، في نظر البعض، التباسية وتعسفية؛ فالمصطلح الأول يحيل إلى المستوى الاقتصاي أي إلى الموقع من علاقات الإنتاج، في حين أن الثاني يحيل إلى المستوى السياسي، أي إلى الصراع بين الممثلين الطبقيين للقوى الاجتماعية. غير أن التمثيل الصحيح للطبقة العاملة يفترض تحديداً واضحاً لهويتها وموقعها ودورها. وهنا أيضاً لا يكفي للحزب الشيوعي أن يستظل بالدور التاريخي الذي تضطلع به الطبقة العاملة في إطار السيرورة التاريخية، وبالفرضية النظرية التي وضعها ماركس، لكي يحظى بشرعية تمثيل قوى التغيير والتقدم. فهو يحتاج، في سبيل ذلك، إلى أن يضع البرنامج الذي يؤهله لاحتلال هذا الموقع.

إن ثورية البرنامج لا تقاس، فحسب، بمدى تطابقه مع النظرية، خصوصاً وأن النظرية ما تزال موضع نقاش، ولا مع المصالح الستراتيجية للطبقة العاملة، أي إلغاء الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج وتحقيق الاشتراكية، بل تقاس ثوريته، أيضاً وقبل ذلك، بمدى قدرته على تمثل مستوى الوعي الطبقي والسياسي لدى الفئات الاجتماعية التي ينبغي على الطبقة العاملة أن تناضل معها في إطار تحالفي. وإذا لم يؤخذ مستوى الوعي هذا بعين الاعتبار، تسقط البرامج السياسية هذه في أصولية قوامها تكرار العناوين والشعارات العامة ونقلها من الكتب إلى حقل الصراعات العملية، الأمر الذي يجعل العملية الثورية مهدّدة بالفشل أو بالوقوع في خطيئة القمع والإرهاب والتسلط. غير أن ذلك لا يعني استبعاد النظرة الستراتيجية وإسقاطها من الحساب، وإلا

تحولت العملية الثورية إلى حقل تجريبي، وسقطت القيادة أمام المزاج الجماهيري الذي لا يتقن معرفة الحلول الصحيحة بمقدار اتقانه نقد المسارات الخاطئة والإشارة إليها.

في إطار هذا الاستدراك لا بد من الإشارة أيضاً إلى أن الصرامة، التي ينبغي أن يتميز بها التحليل العملي، وبالتالي النظرية العلمية في قراءة السيرورة التاريخية، لا يجوز أن تنسحب على المستويات الأخرى غير النظرية. وإذا كان مبرراً أن تنحو النظرية الثورية في فكر مهدي عامل، على سبيل المثال، منحىً صارماً ودقيقاً وحاداً، وذلك بوضعها حدوداً ستراتيجية لحل أزمة حركة التحرر[1]، فليس ما يبرر أن تنتقل هذه الحدة والصرامة والدقة إلى تفاصيل الصراعات الطبقية السياسية اليومية، وهي صراعات لا تحكمها القوانين الستراتيجية بمقدار ما تحكمها موازين القوى المتحركة. وبهذا المعني، نحن نوافق عبد الإلّه بلقزيز («الطريق»، عدد ٥ ـ ١٩٨٨/٦، و«الوحدة»، عدد تموز/آب وعدد أيلول ١٩٨٨) في قوله إن نظرية مهدي عامل لا تقبل بديلاً عن الحل الستراتيجي، غير أن ما يعتبره بلقزيز، في قوله هذا، حكماً سلبياً على نظرية مهدي عامل، نعتبره نحن من مستلزمات النظرية العلمية. إذ ليس الخطأ في أن تنحو النظرية هذا المنحى، بل في أن يأخذ البرنامج الذي يستلهمها هذا الاتجاه فيتجاهل بذلك الفروقات الاقتصادية والسياسية القائمة بين الأنظمة الكولونيالية.

كما إننا نوافق بلقزيز أيضاً (المرجع ذاته) على أن تنظير مهدي عامل يخضع لهيمنة «نزعة طبقوية صريحة». ولا يعني ذلك أن مهدي

(١) يمكن العودة إلى نظرية مهدي عامل المتضمنة في الأعمال الكاملة الصادرة عن دار الفارابي وفي مقالاته المنشورة في أعداد مجلة «الطريق»، خصوصاً العدد ١٩٨٦/٣.

عامل يجهل قوانين العلاقة بين البنية الفوقية والبنية التحتية، بل إن الميل الحاد لدى خصومه الإيديولوجيين إلى تغييب العامل الاقتصادي جعله يميل بحدَّة إلى التشديد على هذا العامل، الأمر الذي جعله يقلّل من أهمية الثقافي والإيديولوجي في تفسير الموقف من «الغرب» بنموذجية الرأسمالي والاشتراكي. فكلامه على «تعهير» مفهوم الإمبريالية من جانب من يتحدثون عن إمبريالية اشتراكية وأخرى رأسمالية («الطريق»، عدد ٣ ـ ١٩٨٦) ينطوي على تغييب العامل الثقافي القومي، إذ ليس كل موقف سلبي من الحزب الشيوعي، أي حزب شيوعي في العالم الثالث، موقفاً إمبريالياً أو عميلاً للإمبريالية أو معبِّراً عن انتماء طبقي للبرجوازية الكولونيالية. وليس كل تحرك ضد الاتحاد السوفياتي في البلدان الاشتراكية نابعاً بشكل كامل من ارتباط تبعي بالإمبريالية ومن عداء للاشتراكية، . . . إلخ. وبإمكاننا في هذا المجال أن نسوق أمثلة كثيرة تثبت أن هذا الربط الحاد والقاطع والحازم بين الموقف السياسي والانتماء الطبقي يلغي الخصوصية التي تقول الماركسية بها، وهي ليست خصوصية الجزء في إطار الكل فحسب، بالمعنى الجغرافي أو الزمني للكلمة، بل هي أيضاً خصوصية كل من المستويات التي يتكوّن منها المجتمع، أي الخصوصية والتمايز بين السياسي والاقتصادي والاجتماعي والإيديولوجي؛ إننا نميل إلى الاعتقاد أن القوانين التي تحكم العلاقات داخل كل مستوى لا تتطلب المقدار ذاته من الجزم والصرامة، فما لا يمكن تصنيفه على الصعيد النظري إلا في إحدى خانتي الخطأ أو الصواب، وذلك بفعل صرامة النظرية وحرية القانون العلمي النظري، يمكن أن يخضع، على الصعيد السياسي، لمرونةٍ لا يتحملها المستوى النظري، ولمرونةٍ أكثر تساهلاً بكثير، على الصعيد الاجتماعي.

في محاولة منا لتفسير هذا التمايز نقول إن القطيعة المعرفية التي تحصل داخل سيرورة المعرفة لا تجد مُعادلها على الصعد الأخرى بالحدة ذاتها وبالسرعة ذاتها. ذلك أن الانتقال من منظومة معرفية إلى منظومة أخرى لا يقابله انتقال مماثل لا على الصعيد الاجتماعي ولا على الصعيد الاقتصادي ولا على الصعيد السياسي. كما أن الثورة السياسية، أي الانتقال بنظام الحكم من شكل إلى آخر، من السلطة الإقطاعية إلى البرجوازية، أو من السلطة البرجوازية إلى السلطة الاشتراكية، لا يوازيه على الصعيد الاجتماعي ولا الاقتصادي انتقال مماثل من حيث السرعة والوضوح، وبإمكاننا أن نضع، في آخر قائمة المستويات هذه، المستوى الاجتماعي الذي يمكن أن يتسع لأنماط متنافرة من العلاقات، في حين أن النظرية العلمية لا يمكن أن تحتمل أي حدّ أدنى من المرونة. وهذا ما يفسر حدة النظرية التي أطلقها مهدي عامل حول نمط الإنتاج الكولونيالي وحول حركة التحرر الوطني العربية، وهي حدة ضرورية للنظرية، ومضرَّة لممارسة هذه النظرية سياسياً، ذلك أن «القيام بعدة ثورات في ثورة واحدة: ثورة التحرر الوطني والاجتماعي والتغيير على طريق الاشتراكية»، هو من غير شك، المضمون الحقيقي لعملية التحرر، غير أن آلية التنفيذ السياسي لهذه المقولة، بالحدة ذاتها، مهددة بالسقوط في فخ التبسيط وحرق المراحل والتعصب والفئوية والاستعجال الذي لا تتوفر مبرراته الموضوعية.

إذا كان نقل الحدة والصرامة من صعيد النظرية إلى الصعيد السياسي مضراً فإن نقل المرونة السياسية إلى الصعيد النظري، أي تحميل النظرية خصائص تتناقض مع طبيعتها، هو أمر يسيء إلى النظرية ويضيع الحقيقة العلمية، وينحرف عن مجرى تطور التناقضات.

ضمن هذا الإطار من الإساءة للنظرية، تندرج دعوة كريم مروة إلى بناء نظرية ثورية «جديدة نوعياً، تأخذ، كمصادر لتكوّنها، كل النظريات الثورية الأخرى بدون استثناء. تأخذ منها ما هو مشترك من قيم إنسانية، ومن أفكار اجتماعية إصلاحية، ومن أفكار للتغيير، ومن شعارات تدعو للعدالة الاجتماعية، وترفض القهر والظلم والاستعباد والاستغلال، بكل أشكالها...» (كريم مروة، «حوارات»، دار الفارابي، ١٩٩٠، ص ٤٠).

إننا لا نعترض على ما يخبىء هذا النص من همّ سياسي، ولا على الرغبة الصريحة في إقامة كل أشكالْ التعاون بين كافة قوى التحرر والتقدم، ولا على ضرورة استلهام «الأفكار الاجتماعية الإصلاحية» و«أفكار التغيير»، والشعارات التي «تدعو للعدالة الاجتماعية، إلخ...». غير أننا لا نصنِّف هذه العناصر من ضمن مقومات النظرية، بل نعتبرها جزءاً من أشكال الوعي الاجتماعي، والفارق كبير بين الوعي الاجتماعي الطبقي السياسي الذي يستند إلى أسس نظرية، وبين الأسس النظرية، لا سيما، وأن الوعي لا يتولد، فحسب، انطلاقاً من هذه الأسس النظرية أو تلك، بل يتأثر أيضاً بجملة من العوامل السياسية والثقافية والاجتماعية والطبقية المعقدة. وإذا جاز لنا أن نصحِّح هذه المقولة التي نوافق على الهاجس السياسي الذي يحكمها، فإننا نقول بضرورة الدعوة إلى وضع برنامج سياسي نضالي يأخذ بالاعتبار أشكال الوعي الاجتماعي المتعددة والمتنافرة أحياناً، برنامج يستند إلى قراءة للواقع لا إلى إسقاط أحكام خارجية على هذا الواقع. ونحن نميل هنا إلى الاعتقاد بأن جرّ النقاش، بين القوى السياسية والتيارات الفكرية المختلفة، نحو مستواه النظري لن يُخرج حركة التحرر من أزمتها بل سيزجها في مزيد من سجال قديم دائر في حلقة

مفرغة منذ العصور الإسلامية الأولى وحتى الآن، على اختلاف القوى التي تعاقبت على سجال «البدل» حتى الآن، والسبب في عقم هذا السجال عائد إلى غياب العنصر الأساسي الذي لا يُستغنى عنه في إيصال التفاعل الفكري إلى نهاياته المثمرة، ونعني بهذا العنصر الاعتراف بالآخر، أي الديموقراطية. وبالتالي فإن الأزمة لن تجد لها مخرجاً غير المخرج السياسي المبني على ضرورة اعتراف القوى المعنية بعضها بالبعض الآخر، وعلى التعاون العملي والتحالف السياسي في سبيل أهداف قريبة يأتي على رأسها ترسيخ الديموقراطية إطاراً يحكم العلاقة بين قوى السلطة وقوى المعارضة، والعلاقة بين القوى التي تتكوّن منها حركة المعارضة والتغيير.

غير أن هذه الدعوة تضعنا أمام إشكالية أخرى تتجسّد في تشوّهات لحقت بمفهوم الديموقراطية وممارستها على يد كافة القوى المعنية بالتحرر والتغيير، ناهيك بالتشوّهات التي أصيبت الديموقراطية بها على أيدي أهل السلطة على امتداد العالم العربي. وعلى رأس هذه التشوّهات يقع مفهوم دكتاتورية البروليتاريا الماركسي، ومفهوم الشورى الإسلامي، فضلاً عن «ديموقراطية» الأنظمة التوتاليتارية المعتمدة على حكم الحزب الواحد.

أما المفهوم الأول فهو الذي يبدأ، من حيث الشكل، في مجافاة الديموقراطية مستخدماً نقيضها ليدل عليها. وقد جهد الماركسيون لكي يفسروا نظرياً أن دكتاتورية البروليتاريا مفهوم ينطوي على مضمون ديموقراطي حقيقي، لأن سلطة البروليتاريا تعني إلغاء استغلال الإنسان للإنسان، وهذا أرفع أشكال الديموقراطية. وهل أسمى ديموقراطية من تحرير قوة عمل الإنسان المادية أو الفكرية من الاستلاب؟!

كما أن الأحزاب الشيوعية جهدت في الدفاع عن أنظمة توتاليتارية

حكمت المعسكر الاشتراكي وراحت، في المقابل، تناضل ضد أنظمة مماثلة في العالم الثالث، مما جعلها تفقد مصداقيتها أمام جماهيرها فيما يتعلق بهذه المسألة بالذات، أي مسألة الديموقراطية. ولا شك، في هذا المجال، أن تجربة البلدان الاشتراكية تعاملت مع الديموقراطية باعتبارها إنجازاً برجوازياً رأسمالياً، في حين كان عليها أن تنطلق مِن كونها، أي الاشتراكية، هي الوريثة الفعلية لمنجزات التاريخ البشري، ووهي وحدها القادرة على الحفاظ على الجوانب المشرقة من هذا التاريخ، وهو ما لم تقم به، بل مارست نقيضه فقدمت نموذجاً سيئاً عن الديموقراطية، شدَّدت فيه على المضمون الاجتماعي وأغفلت بشكل تام الجانب السياسي منه، ودفعت به مثالاً يحتذى في صورته المتخيّلة عبر برامج الأحزاب الشيوعية. ومن أين لنا أن نتبنى مثلاً قول مهدي عامل الذي يعتبر فيه أن «الفئات غير الهيمنية لا تهيمن سوى بالقمع» (الطريق عدد ١٩٨٦/٣، ص ٦٦)، وهو يعني بالفئات غير الهيمنية شرائح البرجوازية المتوسطة أو الصغرى، أي تلك التي تقع بين الفئات الهيمنة أي البرجوازية الكبرى من جهة والطبقة العاملة من جهة أخرى. وفي هذا القول ضمناً ما يشير إلى أن الطبقة العاملة تهيمن بغير القمع، أي بالديموقراطية، مثلها مثل نقيضها الطبقي الهيمني، أي البرجوازية الكبرى. وإذا كان لا يعنينا هنا، بشكل أساسي، موقف البرجوازية الكولونيالية من الديموقراطية، وموقف الإمبريالية من ديموقراطية البرجوازية الكولونيالية، فإن ما يعنينا بشكل أساسي، هو الموقف المتعلق بالديموقراطية الذي تجسده الأحزاب باسم الطبقة العاملة، من خلال برامجها، خارج السلطة، لا سيما البرامج التحالفية، ومن خلال التجارب القليلة من داخل السلطة. وفي هذا السياق ترتدي أهمية كبرى حركة التجديد في الفكر الماركسي التي

أطلقتها البريسترويكا في الاتحاد السوفياتي، باعتبارها عملية تهدف إلى وضع الاشتراكية موضع المدافع الفعلي عن الإنجاز الهام الذي حققته البشرية على طريق تطورها الطويل، ونعني به الديموقراطية، والذي لم يعد ملكاً للبرجوازية التي رفعت لواءه في البداية، ثم راحت تستخدمه، فيما بعد، سلاحاً إيديولوجياً فحسب، وليس باعتباره حقيقة نابعة من مصالحها، في مواجهة نقطة الضعف البارزة في النظام الاشتراكي، على هذا الصعيد.

وإذا كانت الديموقراطية تعني الاعتراف بحق الاختلاف فإن تجربة الشورى في الإسلام، وكذلك سندها النظري، تختلف عن الديموقراطية التي أطلقتها الثورة البرجوازية بعد الثورة الفرنسية. فالاختلاف بين الظروف التي ولّدت الثورة الإسلامية أيام النبي محمد وبين تلك التي ولّدت الثورة البرجوازية منذ نهاية القرن الثامن عشر كافٍ ليكون لكل من المفهومين، أي الشورى والديموقراطية، مضمونه الخاص؛ هذا فضلاً عن أن مفهوم الديموقراطية البرجوازية قد خضع، هو بالذات، خلال قرنين من الزمن، لتحوّلات وتعديلات، وتبدل مضمونه وتجسّد بأشكال لا حصر لها من النصوص الوضعية. وإذا كانت الحرية تعني، منذ نشأتها في حضن الثورة الفرنسية، إعطاء الفرد/الفلاح الحق في أن ينفصل عن الإقطاعي السيد، والحق في أن يعمل أو لا يعمل، فالحرية المعاصرة لم تعد تتعلق فحسب بحق الأفراد، وهو لا شك مقدس، بل غدت مفهوماً يشمل العلاقات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية بين الأفراد وبين القوميات وبين الدول وهو ما لا يتسع له لا مفهوم دكتاتورية البروليتاريا ولا مفهوم الديموقراطية البرجوازية الرأسمالية الإمبريالية ولا مفهوم الشورى، (وهي كلها مفاهيم ينبغي أن تستخدم كحوافز نظرية

وإيديولوجية تجمع، على تفاوت واختلاف)، على الوقوف في وجه التسلط، وتصلح بالتالي سلاحاً ضد التسلط، لا سيما الذي يمارس باسم هذه المفاهيم ذاتها.

لقد غدا مستحيلاً اليوم أن يكون نظام ما، أو برنامج سياسي تطرحه قوى السلطة أو المعارضة، ديموقراطياً إذا لم يأخذ بعين الاعتبار، بالإضافة إلى حق الفرد في التفكير والتعبير والانتماء السياسي والنضال السياسي والعمل والتملك، إلخ...، حقوق الأقليات والقوميات والجماعات والدول، وحقوق الأفراد، في عدالة تنطلق من الإنجازات المتحققة وتناضل لرفع سقفها، فضلاً عن المعنى الأولي الذي تعنيه الديموقراطية، معنى الحق في الاختلاف.

فرح أنطون وإشكالية النهضة: المساجلة السياسية بين العقل والنص

الخصام بين العقل والنص ليس أمراً طارئاً ولا جديداً. فهو الإطار الذي تجسد فيه التناقض بين القديم والجديد، أو بين الفكر السلفي والفكر التجديدي، أو بين أهل الاجتهاد والتأويل من جهة، والمتمسكين بحرفية النص من جهة أخرى، أو بين معتزلة وأشعرية، أو بين الفلسفة والشريعة، أو بين الفلسفة والعلم، إلى آخر ما هناك من أطراف تنتظم في متاريس مواجهة.

لكن لهذه الخصومة التاريخية نكهة متجددة على الدوام، لأن التعبير عنها يتلوّن بلون الصراع السائد أو الطاغي، السياسي أو الاجتماعي أو الاقتصادي أو الإيديولوجي، أو بلون الصراع الطاغي على الصعيد الإيديولوجي في الأخلاق أو المعتقدات أو المفاهيم النظرية.

وإذا جاز التأريخ لهذا الصراع تأريخاً يأخذ بالاعتبار المحطات السياسية في تطور العالم العربي منذ الفتح الإسلامي حتى اليوم، يمكن القول إن الحقبة الأخيرة من تاريخه هي تلك الممتدة من بداية تعرّف الفكر العربي على الحداثة الغربية، أي على منجزات ثورة العقل وتعبيراتها على الصعيدين العلمي والصناعي.

داخل هذه الحقبة أيضاً، يمكن التمييز بين مرحلتين اثنتين، أولاهما

تبدأ مع طلائع التوسع الاستعماري الأوروبي في صيغته الحديثة، أي مع نابليون بونابرت ومن بعده مع توزيع العالم الثالث، أو عالم البلدان المتخلفة، أو غير ذلك من النعوت والتسميات التي أطلقت على البلدان والمناطق التي استعمرتها بلدان أوروبا الصناعية في نهاية القرن الماضي وبداية القرن العشرين؛ أما المرحلة الثانية فهي تلك التي تحولت فيها الأنظمة الرأسمالية أنظمة إمبريالية، واتخذ فيها الاستعمار شكل السيطرة الاقتصادية من جانب الدول الإمبريالية على الدول الفقيرة أو النامية، أو شكل تبعية من جانب الثانية للأولى.

وفي كل مراحل الصراع بين قطبيه الأساسيين كانت تستعاد عناصر كثيرة من السجال بين العقل والنص. غير أن أبرز تجليات ذلك، على الصعيد الإيديولوجي، كان قد ظهر مع بداية عصر النهضة الذي لم يكتمل، وعلى لسان ممثليه من أهل النص وأهل العقل ومن بينهم فرح أنطون ومحمد عبده، الأول نصير تيار العقل والعلم والثاني نصير تيار النص.

حين نذكر أسماء كهذين الاسمين لا نكون إذن في معرض تناول قضايا التاريخ والتراث فحسب، بل نكون أمام قضية راهنة دائماً يمكن، جوازاً، أن نطلق عليها عملية تحرير وتجديد في بُنى العقل، وبالتالي في البنى السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

تكمن قيمة السجال الذي دار بين فرح أنطون ومحمد عبده[1] حوالى بداية هذا القرن، في كونه استحضر من التراث الفكري عند العرب مادة نقاش لها أهمية راهنة. فقد استعاد هذا السجال بينهما ما

(١) يتناول هذا البحث قضية النهضة والصراع الإيديولوجي في سبيلها انطلاقاً من كتاب: «ابن رشد وفلسفته»، تأليف فرح أنطون، تقديم طيب تيزيني ويتضمن الكتاب نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح أنطون.

كان قد جرى قبل قرون بين ممثلي هذين التيارين الفكريين؛ وها نحن بدورنا نتناول هذا السجال من زاوية مرحلتنا المعاصرة، وفي إطار الصراع في سبيل نهضة مأمولة، أو حسب التعبير السياسي، من أجل إحداث التغيير الضروري في بنية العلاقات السياسية والاجتماعية في بلدان العالم العربي، أو بكلمة أخرى، بهدف وضع هذا السجال في خدمة الصراع الإيديولوجي الذي تخوضه حركة التحرر الوطني في العالم العربي، كجزء من صراعها السياسي من أجل التحرر.

هل يعني ذلك أننا نستعيد ما في المناظرة بين روّاد النهضة فننقل التفاصيل والحجج المستخدمة والأفكار المتداولة؟ طبعاً لا فالمناظرة تلك حصلت في المرحلة الأولى من الحقبة الأخيرة، بينما نحن اليوم في خضم المرحلة الأخيرة التي تتميز بكون الصراع فيها على أنواعه قد غدا أكثر تعقداً وأكثر غنى، وأن أدواته قد استفادت من كافة المهارات والخبرات السابقة. وعلى هذا الأساس يمكن القول إن الأسئلة قد تتشابه وقد تتداخل، غير أن عناصر جديدة كثيرة تدخل، بل ينبغي أن تدخل، في سياق هذا السجال القديم الجديد.

ماذا يقول فرح أنطون في كتابه عن ابن رشد؟ يعنينا، للإجابة على هذا السؤال، أن نعود إلى التمهيد الذي وضعه فرح أنطون لكتابه، وإلى المقدمة/الدراسة التي وضعها الطيب تيزيني للكتاب.

أما فرح أنطون فيقول في التمهيد، حول سبب كتابة الكتاب، إنه أراد «الإسهاب في ترجمة الفيلسوف ابن رشد إسهاباً يحيط بكل أطرافها... وشرح فلسفته شرحاً كافياً وافياً... وإعادة نشر ما ذكرته «الجامعة» عن فلسفة ابن رشد، ونشر ردود الأستاذ (محمد عبده) عليها... واستخراج النتائج العملية من تلخيص فلسفة ابن رشد وكتاب الفيلسوف رينان في تاريخ الديانة المسيحية»، كما يرى أن

موضوع الكتاب «فلسفي لا ديني» (ص ٤٩)، وأن وظيفته في هذا الكتاب «أسمى من وظيفة الذين يرومون تفضيل مذهب على مذهب وإيثار دين على دين، لأن غرضنا كسر الحدة والتعصب في كل واحدة من هاتين الديانتين الشقيقتين (الإسلام والمسيحية)... والمصالحة بينهما، وهي ما يتوقف عليه نهوض الشرق وارتقاء عناصره المختلفة» (ص ٥١).

أما مقدمة الكتاب، فقد حدّد الطيب تيزيني فيها إطار المسألة التي تناولها فرح أنطون، واعتبر «أن هذا المفكر المنوّر طبع بميسمه الفكري النشيط حقبة هامة من التاريخ العربي النهضوي في أحد معاقله الرئيسية، مصر» (ص ١٦). كما لخص تيزيني السؤال الأساسي الذي يقع في خلفية الجهد الذي بذله فرح أنطون في بحثه الفلسفي هذا، فقال في مقدمته: «كيف نستطيع أن نتلقف مظاهر التقدم العلمي والتقني والثقافي من الغرب الرأسمالي الذي يفرض نفسه علينا في كل الأحوال، دون أن نخلّ بانتمائنا إلى موروثنا، ومن ثم ما هي السبل العملية (السياسية) التي من شأنها أن تقودنا بهذا الاتجاه؟» (ص ١٤). ورأى «أن البحث في ابن رشد لم يأت، على يد فرح أنطون، من قبيل الإمتاع الذهني... وإنما أريد له أن يكون مدخلاً إلى الإشكالية المنوّه بها والتي عاشها «المفكر المنوّر حتى عمقها» (ص ١٨). كما رأى أن موقف أنطون يقوم على رفض الماضوية السلفية»، وعلى البحث عن الكمال البشري في المستقبل البعيد جداً، وعلى السعي لبناء وطن جديد يقوم على فصل الدين عن الدولة فيه، وعلى العقلانية والديمقراطية، وعلى الاستقلال الوطني... و«على المساواة بين أبناء الأمة مساواة مطلقة بقطع النظر عن مذاهبهم ومعتقداتهم...».

ويرى التيزيني أن الكتاب، رغم مرور أكثر من ثمانين عاماً على

صدوره، ما يزال يحافظ على راهنيته، وذلك لأن فكرته الرئيسية ما تزال تشكل «محوراً رئيسياً من محاور الصراع العربي التقدمي الراهن» (ص ٣٧).

يتناول متن الكتاب دراسة عن حياة ابن رشد، من نشأته الأولى في أسرة أندلسية كبيرة، وفي بيت علم، إلى دراسته على يد الفيلسوف ابن طفيل، إلى اهتمامه بفلسفة أرسطو وشرحه إياها، إلى رفعة ابن رشد ثم اضطهاده ومحاكمته ونفيه وفرض حالة من الإرهاب الفكري منع على أساسها كل نتاج فلسفي وأحرقت بموجبها بأمر من المنصور، الكتب العلمية «باستثناء ما هو ضروري للمعيشة الاجتماعية» (ص ٧١)، ثم إلى العفو عنه، حتى وفاته. كما يتناول المتن فلسفة ابن رشد المستندة إلى فلسفة أرسطو، وآراءه في مسائل المادة وخلق العالم، واتصال الكون بالخالق، والخلود، وترجمة فلسفته إلى اللاتينية وإلى اللغات الأوروبية الحية، واعتمادها مادة أساسية للدراسة ومن ثم تحريمها من قبل الإكليروس عام ١٢١٥، ومعارضتها والردّ عليه من قبل القديس توما، ثم إعادة الاعتبار إليها على يد الرهبان الفرنسيسكان، وبلوغها أوج عظمتها في كلية بادو في إيطاليا... إلى أن حلّت الفلسفة اليونانية محل الفلسفة العربية، ثم الفلسفة الحديثة محل الفلسفة اليونانية. وينتهي فرح أنطون من هذا الباب إلى طرح السؤال التالي: «هل حلَّ العلم محل الدين حلولاً نهائياً بعد تلك الحرب العقلية الكبرى...؟ ويجيب: كلا، لم يصنع العلم ذلك صنعاً تاماً بعد وإن كان قد صنع شيئاً كثيراً منه. ولسنا نعلم السبب الحقيقي في هذا العجز» (ص ١٥٧).

القسم الأساسي من متن الكتاب يدور حول المناظرة التي جرت بين فرح أنطون ومحمد عبده. وقد تناولت المناظرة عدداً من القضايا

الفلسفية أهمها:

حدوث المادة ـ علة الوجود وعلة العلل ـ خلق العالم أو قدمه ـ طريق الاتصال بين الكون والخالق ـ حشر الأجساد ـ الخلود. . . عناوين تبدو في ظاهرها ذات طبيعة لاهوتية فقهية، فحسب، إلا أنها ليست، في الحقيقة، سوى أقنعة لسجال إيديولوجي يتناول جوهر العملية الصراعية على الصعيد السياسي، من خلال اللغة الفقهية.

بعبارة أخرى، جرى سحب النقاش من مستواه السياسي إلى مستواه اللاهوتي، أي إلى حيث يمتلك الفكر الغيبي نقطة قوته، وحيث يحشر الفكر المساجل معه في نقطة ضعفه. أما قوة الأول فتكمن في وفرة المخارج وأشكال التملص من كل إحراج يمكن أن ينزلق إليه بفعل قوة الفكر الخصم، وهي مخارج تنطلق جميعاً من الاعتقاد بدور القوى الغيبية في أوقات «الحشرة».

من السهل جداً تخيّل السجال حول هذه القضايا. فهو ليس أمراً مستحدثاً. بل هو سجال قديم عرفته الفلسفة العربية الإسلامية، وخاض فيه علم الكلام معارك كبيرة. ويبلغ أوجه في تناقض حاد، داخل الفكر الإسلامي، بين من جسّد السلفية بأوضح صورها، عنينا به الغزالي، الذي كتب تهافت الفلاسفة، ومن جسّد الأرسطية في الفلسفة العربية عنينا به ابن رشد الذي كتب تهافت التهافت. ومن هنا يمكن القول إن فرح أنطون لن يكون أبلغ من ابن رشد في التعبير عن آرائه، ولا الشيخ محمد عبده أبلغ من الغزالي في الدفاع عن موقفه. فابن رشد يرى أن المادة أبدية لا تتلاشى، وأن الحركة مستمرة في هذا العالم، وأن «الله لا يكون له علم بالجزئيات التي تحدث في العالم، وإنما يكون له علم بكلياته. أي إجمال الأشياء»[1]، وأن الله

(١) فرح أنطون، ابن رشد وفلسته، ص ١٠٣.

«مُنزَّه عن الاتصال بالكون»[1]، وأن العقل الأول، «وهو أول ما خلقه الله في العالم»، هو الجهة التي يتصل بها الكون؛ كما أن ابن رشد لا يؤمن بالعدم، ويعتبر أن المادة قابلة للفناء والتحول؛ ويستدل على ذلك بآيات من القرآن[2]. كما رفض ابن رشد فكرة خلق العالم من العدم وفكرة تحويل العالم إلى عدم، واعتقد بالسببية المباشرة. وفي مواجهة المذهب القائل «بأن كل شيء في الكون مفتقر إلى مداخلة الخالق فالنار لا تحرق والماء لا تجري مثلاً إلا بخلق خاص، وهلم جرّاً... وبأن الإنسان متى رمى حجراً فإن القوة التي رمى بها ليست بقوته ولكنها قوة الفاعل العام أي الله»[3]. ويرى ابن رشد أن أحداث الكون «تتوالد من غير لقاح»، وأن «الطبيعة تخلق هذا الخلق بهذا الترتيب البديع كما لو كانت مسوقة إليه بعقل رفيع...»[4] و«أن كل خلق إنما هو عبارة عن حركة سببها الحرارة...»[5]. إلى آخر عناصر فلسفة ابن رشد المعروفة وسجالاته الشهيرة مع الغزالي.

على الطرف الآخر، يقف الفكر الفلسفي بأفكاره المعروفة أيضاً والقائلة بأن الله هو سبب كل شيء، وهو علّة العلل، وأن «الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا» لأن

(١) م. ن، ص ١٠٣.
(٢) يقول فرح أنطون: إن قوله تعالى ﴿وهو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء﴾ يقتضي بظاهره وجوداً قبل هذا الوجود وهو العرش والماء وزماناً قبل هذا الزمان أعني المقترن بصورة هذا الوجود الذي هو عدد حركة الفلك، ص ٩٩.
(٣) م. ن، ص ١٠١.
(٤) م. ن، ص ١٠١.
(٥) م. ن، ص ١٠٠.

هذا الاقتران «ينتفي به إثبات المعجزات الخارقة للعادة...»[1] كما أن الفكر السلفي يقول بحدوث العالم، أي بأن المادة حديثة أي غير أزلية، أي مخلوقة بخلق خالق، وبأنه يمكن خلق شيء من لا شيء وتحويل شيء إلى لا شيء؛ كما يقول بحشر الأجساد وخلود النفس... إلخ.

من طبيعة الأمور أن يقوم الشيخ محمد عبده باستعادة الغزالي منطقاً وأفكاراً وحججاً تحصّن النص الأصلي وتتحصّن به، تقوّيه فتستقوي به، وتحول بالتالي دون أن يحرز الفكر «الآخر» أية نقطة لصالحه. فهل يمكن أن نحكم على فرح أنطون بمثل ما حكمنا على محمد عبده؟ أي هل يمكن القول إن فرح أنطون إنما يستعيد ابن رشد؟ وإذا كان ذلك كذلك، فهل تعتبر المسألة من طبيعة الأمور؟

الجواب على ذلك: لا ونعم. أما لا، فلأن فرح أنطون يحاول أن يخوض سجالاً باسم ما آل إليه ابن رشد، أي باسم العقل الغربي الأوروبي، العقل العلمي النهضوي، مع العقل العربي المرتد دائماً إلى ينابيعه الأولى، إلى أصوله، إلى النص اللاهوتي مجسّداً في ركام من الكتابات قام بها حرّاس النص، لا سيما منهم الغزالي. وفي سبيل هذه المهمة راح يستنجد بابن رشد، يستند إليه، يستخدمه باباً للدخول في مهمة «نضالية» تغييرية، على الصعيد الفكري نظرياً وعلى الصعيد الحضاري النهضوي، أي السياسي الاجتماعي الثقافي تالياً. وأما نعم فلأن فرح أنطون استخدم في هذا السجال، بدل اللغة الحديثة التي

---

(١) م. ن، ص ١٨١. يقول الشيخ محمد عبده: «... فلا تسأل إذن عن السبب إذا حدث في الكون شيء لأن الخالق هو السبب وليس من سبب سواه. إذاً فلا يلزم عن ذلك قطعياً أن يكون بين حوادث الكون روابط وعلائق كأن ينتج بعضها عن بعض...»، ص ١٦٦.

ابتكرها العلم الغربي والعقل الأوروبي، شيئاً اعتقده جزءاً من النص العربي، النص المضادّ، النص الذي واجه السلفية بدءاً من المعتزلة وانتهاءً بابن رشد. وهذا ما لم يكن، في رأينا، من طبيعة الأمور، وذلك لسببين على الأقل.

أولهما أن ما كان يُعتقد أنه نص مضاد لم يكن إلا نصّاً مقموعاً، قام بعملية قمعه عددٌ ممن يسميهم محمد عابد الجابري[1] «مكرسي العقل المستقيل» من المحاسبي إلى ابن سينا. هذا ما يجلعنا نعتقد أن فرح أنطون راح يجري، من خارج النص، ومن الموقع المعارض دينياً وعلمياً، ما عجز عن إنجازه أسلافه، من داخل النص، ومن موقع ديني وعلمي أقل إثارة لمخاوف أهل النص.

السبب الثاني هو أن فرح أنطون أغفل حقيقة أساسية في السجال، وهي أن الردود على أفكاره جاهزة مهيأة، منذ ولادة النص؛ وبالتالي فإن النضال في سبيل النهضة، عن طريق إحياء السجال بين أهل النص وأهل العقل، هو مهمة محكومة بالفشل قبل قيامها، إسوة بسائر المحاولات الاعتراضية التي واجهت العقل السلفي العربي منذ البداية وحتى الفلسفة الرشدية.

ليس أدل على هذا الخطأ التكتيكي الذي ارتكبه فرح أنطون سوى العودة إلى نصين أصليين للغزالي ولابن رشد من كتابيهما «تهافت الفلاسفة» و«تهافت التهافت». ذلك أن حضور هذين القطبين النقيضين من الفكر العربي الكلاسيكي هو إقرار ضمني، من جانب فرح أنطون، بأن السلاح الإيديولوجي الذي يستخدمه ليس إلا ذلك الذي استخدمه

(١) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، دار الطليعة، بيروت. أنظر الخاتمة: العلم والسياسة في الثقافة العربية، ص ٣٣٢.

ابن رشد من قبله، ولكن، للأسف، من دون فائدة. فهو الذي يعرف، وقد ذكر ذلك في كتابه، أن المنصور أمر الناس بإحراق الكتب[١]، وأن ابن رشد، هذا الفيلسوف الذي كان له فضل كبير على الحضارة الغربية[٢]، قد تعرّض للإهانة من بعض «سفلة العامة» الذين أخرجوه من المسجد عند صلاة العصر، وذلك بعد أن تعرّضت أفكاره لهجوم حاد من قبل أهل السلطة من أنصار الفكر السلفي، فكيف إذا صحّت الرواية الأخرى القائلة إن أهل فاس «أمسكوه ونصبوه أمام باب الجامع للبصق عليه عند الدخول والخروج»[٣] وهو ما ينفيه فرح أنطون.

لجأ فرح أنطون إلى التراث ليواجه أهل النص بسلاحهم، غير أنه أغفل أنه انزلق إلى حيث يتمتع خصومه بنقاط قوة لا يشك أبداً بقدرتها على إحراز التفوق. فقد اعتقد أنطون أن نقطة القوة التي مترس وراءها هي العقل، لكن أهل المتراس المواجه لم يعدموا وسيلة لكي يكون لهم «عقلهم» أيضاً، عقلهم الذي يقضي على عقله ويفوقه ويتغلب عليه. أما عقله فهو العلم الحديث، وهو القائم على الإيمان بالأسباب، في حين أن «عقلهم» هو العقل الكلي، العقل المطلق، العقل الفاعل، الذي يلغي جميع الأسباب ويحل محلها، «ففي المقدور، في نظرهم، خلق الشبع دون الأكل وخلق الموت دون جز الرقبة وإدامة الحياة مع جز الرقبة، وهلمّ جرّاً إلى جميع المقترنات...»[٤].

---

(١) فرح أنطون، ابن رشد وفلسفته، ص ٧١.

(٢) راجع: محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص ص ٣٣٠ ـ ٣٥٠. وفرح أنطون في المرجع المشار إليه أعلاه، ص ص ١٣١ ـ ١٥٧.

(٣) فرح أنطون، م. ن، ص ٧٣.

(٤) م. ن، ص ١٨٢.

رأى فرح أنطون أن يستقوي على أهل النص بالعقل الرشدي الأرسطي، وهو العقل الذي يقوم جذره اللغوي Logos على معنى إدراك الأسباب ولم يكن صعباً على أهل النص أن يفرغوا العقل الأرسطي من عقلنته منذ اللحظة الأولى لوصوله إليهم، وانتهى الكلام في موضوع العقل إلى إقرار مفاهيم فلسفية تبنّاها جميع فرق الصراع الإيديولوجي واستخدموها لا في إطار تطوير «العقل العربي»، بل في إطار محاربة المعرفة السببية وعلوم الطبيعة، أي في إطار إلغاء الطبيعة من معادلة الوجود والاكتفاء بثنائية العلاقة بين الإنسان والخالق، وهي ثنائية مجردة تفتقر إلى مادية الطبيعة، وإلى قوانينها، وتقوم بالتالي على علاقة غير متوازنة بين الإنسان الضعيف والله القادر. ولم تكن المفاهيم القائلة بوجود عقول متعددة، من العقل الكلي، والعقل الفاعل، والعقل الفعّال، والعقل المنفعل، والعقل المستفاد، والعقل المفارق إلخ، سوى محاولات لإفراغ مفهوم العقل الأرسطي من مضمونه «العقلي» وحشوه بمضمون أخلاقي غيبي.

إلحاح فرح أنطون على ما في فكر ابن رشد من منحى عقلي مادي نابع، في الحقيقة، من الاعتقاد بأن النهضة الأوروبية قد انطلقت بفضل العقل العلمي المادي والمكتشفات العلمية، وبفضل قدرة البشر، أي العقل البشري، على التأثير في الطبيعة وتحويلها وتغييرها وتفسير مستعصياتها، وحل ألغازها إلخ، ومن الاعتقاد أيضاً بأن ما يحول دون بلوغ العالم العربي هذا المستوى من النهوض ليس سوى الاستخفاف بقدرة العقل البشري وإحالة كل الأسباب إلى سبب وحيد، إلى السبب الكلي أو علة العلل، الأمر الذي يضيّق حيّز الفعل ويوسع دائرة الخمول في الذهن وفي الجسم وفي الإرادة... إلخ، ويطلق

العنان للفكر الغيبي ليبتكر المعجزات ويؤيد الأسطورة والخرافة والجهل.

يقول فرح أنطون: «إن العلم يجب أن يوضع في دائرة «العقل» لأن قواعده مبنيّة على المشاهدة والتجربة والعيان. أما الدين فيجب أن يوضع في دائرة «القلب» لأن قواعده مبنية على التسليم بما ورد في الكتب من غير فحص في أصولها... والذي ينفر من القاعدة المادية الجافة فراره من أعدى أعدائه وأكبر أضداده. لأن هذه القاعدة تهدم كل الأديان على السواء»[1].

الاقتداء بالنموذج الغربي دفع فرح أنطون إلى المقارنة بين المجتمع العربي والمجتمع الأوروبي من جهة، وبين الديانتين الإسلامية والمسيحية من جهة أخرى، أو إنه تورط في هذه المقارنة الثانية، نعني المقارنة الدينية، بفعل منطق المساجلة مع الشيخ محمد عبده. وقد أدى ذلك، في اعتقادنا، إلى ارتكاب خطأ تكتيكي آخر من جانب فرح أنطون، فظهر، من الناحية الشكلية على الأقل، أنه يريد إقامة مصالحة بين الديانتين. فقد انطلق الردّ على أفكاره من الكلام الذي أطلقه حين قال في مجلة الجامعة: «وهناك اعتبار آخر، وهو أن العلم والفلسفة قد تمكنا إلى الآن من التغلب على الاضطهاد المسيحي ولذلك نما غرسهما في تربة أوروبا وأينع وأثمر التمدن الحديث. ولكنهما لم يتمكنا من التغلب على الاضطهاد الإسلامي وفي ذلك دليل واقعي على أن النصرانية كانت أكثر تسامحاً مع الفلسفة».

هذا الكلام أتاح للشيخ محمد عبده أن يدفع هذه المقارنة إلى أبعد من ذلك، فذكر أشكال التغذيب الذي مارسه ديوان التفتيش في إسبانيا

---

(١) م. ن، ص ص ٢١٠ _ ٢١١.

وإحراق الناس أحياء بسبب معتقداتهم ومبتكراتهم العملية؛ كما تناول «طبيعة الدين المسيحي وأصوله» قائلاً «إن هذا الدين ينافي المدنية والعقل والاعتقاد بنواميس الكون...»[١].

ولم يتوقف السجال عند حدود المقارنة بين موقف كل من الديانتين من العلم والعقل، بل تعدّاه إلى قضايا لاهوتية تتعلق بفلسفة الدين، كمسائل التوحيد والتثليث ولاهوت المسيح، وهنا بالضبط، أي في هذا الانزلاق إلى ما يقع خارج المهمة النضالية التي ابتغاها فرح أنطون، يقع الخطأ التكتيكي الذي ارتكبه مفكر نهضوي مؤمن بالعلمانية والعقلانية والثورة العلمية الغربية، ولكنه أغفل وهو يساجل الشيخ المسلم محمد عبده مسألتين اثنتين: الأول أنه نصراني، وهذا ما يشكل نقطة ضعف في مواجهة الفكر الإسلامي، أو يشكل، على الأقل، ذريعة لتهريب النقاش من مستواه السياسي إلى مستواه اللاهوتي، وهذا ما وقع فيه فرح أنطون أما الثانية فتكمن في انتقال النقاش هذا إلى مستواه اللاهوتي، أي إلى حيث لا يمتلك فرح أنطون من قوة الحجة، على هذا الصعيد، ما يكفيه ليثبت تمايزاً نظرياً وعملياً بين الديانتين، بل على العكس من ذلك، كان لا يملك إلا الاعتقاد بأن «المسيحية والإسلامية تتصالحان تصالح الشقيقين أمام هذا العدو الذي يتهددهما معاً وإلا جرفهما معاً»[٢]. ويضيف أنطون في هذا الصدد قائلاً: «ذلك أن العدو الحقيقي للإسلام والمسيحية واليهودية والبوذية والكونفوشيوسية والوثنية في هذا الزمان هو العدو الذي أخرجه التمدن الجديد... هو «المبادىء المادية» المبنيّة على البحث

(١) م. ن، ص ٢٢٤.
(٢) م. ن، ص ٢٣٦.

«بالعقل» دون سواه»[1].

مفتاح المقارنة السجالية بين الديانتين هو عبارة «أكثر تساهلاً». لهذا عاد فرح أنطون إلى هذه العبارة مستدركاً خطأه التكتيكي، منطلقاً في هجوم جديد، من موقع القوة، أي من غير الموقع اللاهوتي طبعاً. يقول فرح أنطون بصدد «التساهل»:

«معنى التساهل باصطلاح الفلاسفة هو أن الإنسان لا يجب أن يدين أخاه الإنسان لأن الدين علاقة خصوصية بين الخالق والمخلوق... فليس على الإنسان إذن أن يهتم بدين أخيه الإنسان أياً كان، لأن هذا لا يعنيه. والإنسان من حيث هو إنسان فقط، أي بقطع النظر عن دينه ومذهبه، صاحب حق في كل خيرات الأمة ووظائفها الكبرى والصغرى، حتى رئاسة الأمة نفسها»[2]. ويطور فرح أنطون هذه الفكرة ليصل منها إلى أن التساهل يعني سياسياً فصل الدين عن الدولة، وهو الأمر المحوري الثاني الذي تناوله هذا المفكر بعد قضية الانحياز للعقل والعلم.

يعدّد فرح أنطون العوامل التي تدفع إلى عملية الفصل هذه قائلاً إن «أهمها كلها هو إطلاق الفكر الإنساني من كل قيد»[3]، والرغبة في المساواة بين أبناء الأمة، وحصر اهتمامات السلطة الدينية في شؤون الآخرة، وتأثير الجمع بين السلطتين الدينية والسياسية تأثيراً سياسياً على المجتمع، واستحالة الوحدة الدينية[4].

ويعتقد فرح أنطون أن السلطة الدينية لا تقدر على هذا التساهل،

(١) م. ن، ص ٢٣٦.
(٢) م. ن، ص ص ٢٤٣ ـ ٢٤٧.
(٣) م. ن، ص ٢٤٨.
(٤) م. ن، ص ص ٢٤٨ ـ ٢٥٤.

لأنها تتميز بالتحيز لمعتقداتها وأفكارها ولا تستطيع أن تكون محايدة إزاء غيرها من الديانات، ولأنه «إذا تولت الأديان زمام الحكومات اضطرت بحكم طبيعتها إلى الضغط على الفكر الإنساني»[1].

أما الشيخ محمد عبده فيردّ عليه بمطالعة طويلة تذم السياسة لأنها في رأيه «تسبب الجمود في الأديان»، مما يوحي وكأن هذا الموقف السلبي من السياسة سيكون نقطة انطلاق للعزوف عنها والارتداد إلى عالم الدين، الأمر الذي يؤدي، إذا ما حصل على هذه الطريقة، إلى فصل الدين عن الدولة واكتفاء علماء الدين بعالمهم اللاهوتي الفقهي الروحي، تاركين السياسة لأهلها. ومن المفيد في هذا المجال إيراد المقطع الذي وضعه الشيخ محمد عبده متناولاً فيه السياسة. فهو يقول:

«أعوذ بالله من السياسة ومن لفظ السياسة ومن معنى السياسة ومن كل حرف يلفظ من كلمة السياسة ومن كل خيال يخطر ببالي من السياسة ومن كل أرض تذكر فيها السياسة ومن كل شخص يتكلم أو يتعلم أو يجنّ أو يعقل في السياسة، ومن ساس ويسوس وسائس ومسوس. إن هذه السياسة كأنها الشجرة التي تخرج في أصل الجحيم. طلعها كأنه رؤوس الشياطين. فإنهم لآكلون منها فمالئون منها البطون»[2].

ذمُّ السياسة على هذه الصورة ليس إذاً سبيلاً للاقتناع «بحصّةٍ» لعلماء الدين من هذه الدنيا لا تتعدى عالم الروحانيات والإلّهيات وتربية القوم تربية روحية. بل على العكس من ذلك تماماً. إنه يعني أن

(١) م. ن، ص ٢٤٩.
(٢) م. ن، ص ٢٥٢.

السلطة السياسية غير مؤهلة لإدارة شؤون الناس، فهي عامل إفساد لهم؛ وهي الشر المطلق، وهي التي تمتد جذورها إلى الجحيم ولا تثمر إلا ما يشبه رؤوس الشياطين، وبالتالي فإن الجهة الوحيدة المؤهلة لإدارة شؤون الناس (السياسية طبعاً) هي السلطة الدينية» لأنها وحدها التي ترسّخ جذورها في الفردوس وتثمر ما يشبه رؤوس الملائكة، وما رؤوس الملائكة هذه سوى أشخاص العلماء من «ورثة الأنبياء». ويعني هذا الكلام أيضاً أن الشيخ محمد عبده لا يكتفي بعدم الإيمان بفصل الدين عن السياسة، بل يذهب إلى أبعد من ذلك فيقرر إلغاء كل ما يلغي الدور السياسي للدين، وذلك من خلال نفي لغوي للسياسة، هو في الحقيقة نفي إيديولوجي، نظري، فوقي لها، لأن نفيها العملي أمر مستحيل، ولأن ما في وسعه أن يقوم به ويحققه على هذا الصعيد هو نفيها على مستوى التسمية وعلى مستوى الفكر.

وفي إطار الكلام عن فصل الدين عن الدولة تناول فرح أنطون قضية هامة هي قضية التوحيد الوطني التي واجهت دول أوروبا خلال نهضتها العلمية والسياسية الحديثة، فاستخلص من تجارب دول أوروبا هذه أن عملية التوحيد غير ممكنة عن طريق الدين، وأن العامل الذي وحّد كلاً من ألمانيا وإيطاليا وغيرهما هو عامل وطني، وكذلك هي الحال، في رأيه، مع الدولة العباسية التي سقطت بعد عزّها ومجدها بسبب «عجزها عن حفظ وحدتها بالدين وعدم قدرتها عن الالتجاء إلى وحدة أخرى تحفظ بها نفسها...»[1].

الملفت في الأمر هو أن الشيخ محمد عبده يرى «أن القرآن فصل بين السلطتين»، وذلك بقوله «من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر»[2]،

(١) م. ن، ص ٢٥٧.
(٢) م. ن، ص ٢٧٦.

وأن المسلمين لم يتقاتلوا من أجل الاعتقاد وأن الثورات والفتن في زمن الخلفاء عثمان وعلي ومعاوية... لم يكن سببها كلها إلا «الآراء السياسية في طريقة الحكم». وقد «استحسن» فرح أنطون هذا الرأي[1].

تناول محمد أركون هذه المسألة واعتبر أن من الخطأ الشائع الاعتقاد «بأن الإسلام لم يعرف أبداً في تاريخه التفريق ما بين الزمني والروحي» (...) «وأن السلطة على مدار التاريخ الإسلامي كله كانت سلطة زمنية مضبوطة أو موجهة من قبل السيادة الدينية»[2]. والصحيح، على ما نعتقد، أن هذا التفريق كان موجوداً في وعي السلطة الدينية ـ السياسية القائمة، لكنه كان «مضبوطاً» ضمن شروط عدم خروج السلطة السياسية عن «توجيه السيادة الدينية»، فضلاً عن أن الخليفة قد اختار لنفسه هذا اللقب، وهو ليس اختياراً لغوياً فحسب، بل سياسي ـ ديني أيضاً. وإذا كان ينطوي في البداية على معنى خليفة النبي في إدارة شؤون الناس فإنه سرعان ما تحول إلى «خليفة الله». وما قول الأخطل بعبد الملك بن مروان إلا دليل على ذلك:

الخائضُ الغمرَ والميمونُ طائره خليفة الله يُستسقى به المطر

إلا أن محمد أركون يعترف في موقع آخر بأن «جميع السلطات السياسية التي ظهرت في أرض الإسلام منذ عام ٦٣٢م كانت قد نسبت نفسها إلى تعاليم القرآن والنبي وأودعت المسؤولية العليا في حماية هذه التعاليم، مما أدى إلى تشكل نظرة إجبارية قسرية تقول بأن

---

(٣) م. ن، ص ٢٧٧.

(٤) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، ص ص ٢٨٠ ـ ٢٨١.

الإسلام هو دين ودولة لا ينفصمان»[١].

يمكن القول إذن إن هذا الحكم على التفريق الإسلامي بين الدين والدولة هو كلام مستهجن[٢]. والصحيح طبعاً هو أن الحكام المسلمين كانوا يمارسون السلطة السياسية وهم مسلحون إيديولوجياً بالنظرية الدينية. بتعبير آخر، كان الدين يمثل إيديولوجية السلطة الحاكمة حتى جاء عصر النهضة الحديث واقترح العلم والعقل، العلمانية والعقلانية، أسساً لنوع جديد من الإيديولوجية يحتاجه نوع جديد من السلطة، الأمر الذي شكل مراجعة نقدية لتاريخ الإسلام لم يقبل بها إيديولوجيوه، وهذا ما يقرُّ به محمد أركون أيضاً[٣]، حيث يدعو إلى الاعتراف «بالتقدم الساحق للغرب الذي أنتج مئات الأعمال النقدية في هذا المجال»[٤]، بينما لم يسمح لفرح أنطون، لا أن يبتكر خطاباً نقدياً، ولا أن يستعيد خطاباً نقدياً كلاسيكياً.

* * *

لم يكن فرح أنطون هو الذي دشّن هذا السجال بين العقل والنص، ولم يكن هو الذي اختتمه. هذه الحقيقة تجعلنا نطرح سؤالين اثنين. السؤال الأول: كيف السبيل إلى إنجاز المهمة التي حفزت فرح أنطون إلى الانخراط في هذا السجال، نعني مهمة القطيعة مع الماضي من الفكر الغيبي على الصعيد الإيديولوجي، ومن النظام الإقطاعي القبلي

---

(١) محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، مركز الإنماء القومي، ص ١٤٥.

(٢) أنظر: فؤاد زكريا، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، دار التنوير، بيروت، ص ١٣٨.

(٣) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٢٩٤.

(٤) م. ن، ص ٢٩٤.

على الصعيد الاجتماعي السياسي، والانتقال بالتالي، ببلدان العالم العربي، إلى مرحلة العصر الحديث؟ بعبارة أخرى، كيف يمكن لحركة التحرر الوطني أن تستكمل على صعيد صراعها الإيديولوجي المهمة ذاتها التي طرحتها أمام المجتمعات العربية ضرورة التغيير الثوري البرجوازي، على غرار ذاك الذي شهدته دول أوروبا في القرن التاسع عشر وقبله بقليل؟

تجربة محمد علي باشا في بداية القرن الماضي تضيء لنا بعض جوانب المسألة، لأنها التجربة الأولى في هذه المنطقة التي اقتدت بالثورة الفرنسية، وتمثل محمد علي فيها «نابليون» وأقدم على عملية تحديث للمجتمع وتزمين للدين وتثوير لعلاقات الإنتاج. . . إلخ. غير أن تجربته التي بدأت بنجاح كبير انتكست وفشلت وتمّ التراجع عنها، مما صعّب على ورثته في قيادة النهضة استئناف المهمة في ظل دخول ظروف التطور في مزيد من التعقيد والتشابك.

تماثل محمد علي مع نابليون في الانتصار كما في الفشل. فبعد أن ركز في مصر أسس دولة «حديثة» راح يتطلع إلى توحيد المنطقة تحت لوائه، وكانت النتيجة عودة خائبة بعد حوالى أربعين عاماً، كأنه يكرّر في ذلك تجربة نابليون الناجحة داخل فرنسا وعودته الفاشلة في توسعه نحو مصر، وفي هزيمته على أبواب موسكو. غير أنه اختلف عنه في الظروف التاريخية والإمكانات المادية. وجوهر المسألة على هذا الصعيد يكمن في الدور الذي لعبته الدول الاستعمارية يومذاك حين لم تسمح للتجربة المصرية بأن تكتمل، واستعجلت وضع يدها على تركة الرجل المريض وحاصرت إنجازات محمد علي باشا. وقد ساعد على سقوط هذه التجربة كونها لم تكن قد ترسّخت جذورها بعد عندما أقدم محمد علي على نشرها نحو الشرق والجنوب والشمال، قبل أن تتوافر

لها عناصر ثبات وديمومة في بنية النظام السياسي ـ الاقتصادي ـ الاجتماعي، فتهاوت بمجرد غياب مؤسسها.

ماذا يعني لنا هذا الاستنتاج العاجل، في إطار الكلام عن مهمات حركة التحرر الوطني في العالم العربي؟ إنه يعني أن الثورة البرجوازية التي لم تكتمل بفعل اصطدامها بالعقبة الاستعمارية، راكمت في وجه القيادات المتعاقبة بعض مهمات يمكن وصفها بالأولية. ويتعزز أكثر فأكثر الاعتقاد بأن كافة المهام الاقتصادية والسياسية والاجتماعية تمرّ بالضرورة من باب التحرر من سلطة الاستعمار وقوة نفوذه. ولا يستثنى من ذلك أي شيء. فالاستعمار في أشكاله القديمة (الاحتلال المباشر) والجديدة (السيطرة الاقتصادية والسياسية والثقافية) هو الذي يحدد بالتفصيل ما يجيز للسلطات المحلية التابعة له أو المتأثرة به أن تنجزه، وأي إخلال بهذه القاعدة وتمرد عليها يستوجب رداً مناسباً.

وحتى لا نغرق في عموميات الكلام عن مهام حركة التحرر الوطني في العالم العربي، وهي مهمات باتت معقدة في ظروف الصراع الدولي الراهن، نسارع إلى القول إلى أن حركة التحرر تضيف إلى مهماتها المعاصرة مهمتين اثنتين لم ينجح رواد النهضة في تحقيقهما، وهما المهمتان ذاتهما اللتان انبرى فرح أنطون لرفع لوائهما. الأولى: تزمين الدين وفرض سلطان العلم وعلمنة المجتمعات الخاضعة لبنى طائفية عشائرية؛ والثانية هي الديمقراطية، الإطار الذي من دونه يصبح تحقيق المهمة الأولى أكثر صعوبة، وهي التي تجاهل محمد علي باشا ضرورة الاضطلاع بتحقيقها تماثلاً بنابليون.

وإذا كان نابليون قد استطاع أن يأتي بالبابا من روما أسيراً إلى فونتنبلو في فرنسا فلأنه حمى نفسه برصيد مزدوج قوامه بناء دولة القانون، وتضمين الدستور نصوصاً عن الحرية الفردية هي الأولى من

نوعها في التاريخ، وربما باسم هذه الحرية مارس دكتاتورية معينة لترسيخ إنجازاته. وإذا لم يتوافر لحركة التحرر الوطني محمد علي باشا جديد قادر على تحويل المجتمعات العربية من «العمامة المفتخرة» إلى «رأس حي حقيقي»، أو نابليون أو مصطفى أتاتورك، فإن دكتاتوراً من هذا الصنف يمكن أن يستعاض عنه بديمقراطية فعلية، أو بنضال دؤوب في سبيلها قد يؤدي، وهو يصوّب إليها، إلى ما هو أكثر جذرية في إطار مهمات حركة التحرر.

الحرية هي الترجمة السياسية لأفكار ابن رشد، باعتبارها ضمانة وإطاراً لتحرير طاقات الإنسان المكبلة سياسياً بكل أنواع الدكتاتورية والقمع، وإيديولوجياً بالأفكار السلفية الغيبية.

يعزّز هذه القناعة في نظرنا انتصار العلم والعقل في إطار الصراع الإيديولوجي المحض. غير أن السياسة، هي التي تحول دون ترجمة هذا الانتصار في أطر وقوانين ودساتير. أما انتصار العلم فهو حقيقة لا شك فيها، إذ تكفي نظرة عابرة على بعض آراء المتنورين من الفقهاء والليبراليين من قادة الفكر الديني للتأكد من أن تيار العلم الجارف فرض عليهم الإقرار بذلك والبحث والتنقيب بين سطور الآيات القرآنية على ما يؤكد صحة الاكتشافات العلمية، وذلك من أجل إقامة مصالحة بين العقل والنص هي بالتأكيد من مصلحة النص. وإذا كان العلم قد انتصر حقاً في هذا السجال الإيديولوجي البحت، فينبغي البحث خارج هذا الإطار عن العوامل التي تدخلت ضد هذا الانتصار: إنها البنية السياسية، بقيادة البرجوازية الناهضة، المتحالفة مع الاستعمار أو المرتبطة به أو الخاضعة قسراً لقيوده الاقتصادية، أو العاجزة، لأسباب بنيوية، عن التماثل بالبرجوازية المنتصرة في البلدان الرأسمالية، أي العاجزة عن تنفيذ المهام التي اضطلعت بها وبنجاح

تام مثيلاتها في بلدان أوروبا بعد الثورة الفرنسية.

نخلص من هذه المسألة إلى القول إن مهمات الثورة البرجوازية التي لم تكتمل في بلدان العالم العربي وبلدان العالم الثالث عموماً قد اندرجت ضمن برامج الثورة الوطنية الديمقراطية، أو هكذا ينبغي أن يكون، وأن التيارات الليبرالية والعلمانية والعقلانية ينبغي أن تلتحق بالمهمات التي تعتقد أنها مسؤولة عنها، وأن تنخرط من أجل ذلك في صفوف قوى الثورة الوطنية الديمقراطية، وأن تناقش، من داخل تلك الصفوف إعادة ترتيب المهام ضمن أولويات جديدة.

السؤال الثاني الذي تطرحه إشكالية النهضة هو التالي: كيف يمكن أن نفسّر، على ضوء القوانين المادية، استمرار الفكر الغيبي الديني قوياً متماسكاً على امتداد أشكال عديدة من علاقات الإنتاج المادي؟ بعبارة أخرى، إذا كانت البنية الفوقية، ومنها بالطبع البنية الإيديولوجية، محددة في نهاية التحليل بالبنية التحتية، أي بعلاقات الإنتاج المادي في المجتمع، فإن تغير علاقات الإنتاج هذه ينبغي أن يحدد، لا بشكل أوتوماتيكي ومباشر طبعاً، تغييراً ما في البنية الفوقية. فلماذا لم يحصل ذلك في العالم العربي، رغم أن علاقات الإنتاج قد انتقلت، عبر مراحل متعددة، من نمط الإنتاج الرعوي، ومن العلاقات الاجتماعية القبلية العشائرية إلى نمط إنتاج رأسمالي، وذلك على امتداد المرحلة من الجاهلية إلى القرن العشرين؟

ويصحّ السؤال ذاته على وضع البلدان الصناعية المتقدمة، لا سيما في ظل نمو ظاهرة دينية وأصولية أحياناً، على الصعيد العالمي[1]. لو

---

(١) راجع مقالة ريتشارد روبنشتين في مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٥٦ ـ ٥٧ تحت عنوان «تأملات في الدين والسياسة»، يتناول فيها تأثير الدين ودوره، في البنية السياسية الراهنة.

سلّمنا بأن البرجوازية الحاكمة في البلدان الرأسمالية قد تكون متواطئة مع هذا الفكر الغيبي السلفي ضد العلمانية والعقلانية اللتين أنتجتهما في ظروف سابقة. فإن ذلك لا يكفي لتفسير هذه الظاهرة التي ينبغي أن تحكمها قوانين موضوعية وليس رغبات، حتى لو كانت هذه الرغبات تعبر تعبيراً صحيحاً عن المصالح الطبقية للبرجوازية. بعض التأويلات ووجهات النظر الماركسية تقدم تفسيراً جزئياً للمسألة، فيقول ألتوسير إن الأفكار قادرة على الاحتفاظ بتماسكها وثباتها طويلاً بعد زوال البنية التحتية التي تكون قد أنتجتها، غير أن هذه «الثقة» بقدرة البنية الفوقية وباستغنائها الجزئي عن البنية التحتية قد أحيطت من جانب ماركسيين متشددين بالحذر، خاصة وأن مثل هذه النظريات تمضي في «بدعتها» إلى حد القول بتأثير قويّ للبنية الفوقية على البنية التحتية، فتلتقي، في هذا القول، مع خصوم الماركسية. فهذا ماكس ڤيبر مثلاً يتابع بتفصيل دقيق جداً كيف أسهمت الأفكار البروتستانتية في تطور الرأسمالية في بعض مجتمعات أوروبا، وكيف أن غياب هذه الأفكار كان عاملاً من عوامل تخلف الرأسمالية في بعض المجتمعات الأوروبية الأخرى.

إذا كان صحيحاً الاعتقاد بدورٍ ما للبنية الفوقية في التأثير على البنية التحتية، فلماذا لم يتمكن الفكر الغيبي من مقاومة التغييرات الثورية على صعيد علاقات الإنتاج المادي؟ بل لماذا راح، كما يقول ماكس ڤيبر، يساعد هذه العملية الثورية على إنجاز مهامها؟ ولماذا لم يحصل شيء مماثل في بلدان العالم العربي؟ وهل يجوز اتهام الإيديولوجية الدينية في الشرق بالوقوف في وجه عملية التحول الثوري على الصعيد الاقتصادي؟

إن تجربة الحركة الوهابية في الجزيرة العربية والحركة المهدية في

السودان تدل على أن هاتين الحركتين الإصلاحيتين لعبتا دوراً سلبياً على هذا الصعيد حين عملتا على حصر مبادىء الإصلاح في إطار البنية الفوقية، أي في إطار العادات والتقاليد والأفكار، وعلى تجسيد التباس شديد في موقفها المعترض على موجة الحضارة القادمة من الغرب، مما حال، مع غيره من الأسباب دون نجاح التجربة الثورية البرجوازية التي قدم نموذجها محمد علي باشا؛ غير أن هذه المواجهة للعملية الثورية قد تمت باسم الوقوف ضد الاستعمار في حينه، الأمر الذي جعل الحكم على طبيعة الدور الذي تلعبه الإيديولوجية الدينية كإيديولوجية غيبية أمراً صعباً. غير أن من السهل في هذا المجال تسجيل ملاحظتين يمكن أن تساعدا على إضاءة بعض جوانب المسألة.

الملاحظة الأولى: هي أن الفكر الغيبي يقف من الظاهرات موقفاً إيجابياً بمقدار ما تكون عاملاً مساعداً على ترسيخ مبادئه، وموقفاً سلبياً بمقدار ما تكون عاملاً يزعزع سلطانه ويهدد نفوذه. وبناء عليه يمكن أن نفسر موقفه من ظاهرة الثورة العلمية الصناعية التي شهدتها أوروبا في القرنين الماضيين. فقد أحس بخطر كبير على سلطانه ولهذا راح «ينكمش»، محاولاً أن يجدد نفسه، باسم الإصلاح، لكي يتحصن ضد هجوم الفكر العلماني الغربي، ولكي يتفادى الخسارة المحتّمة التي تنتظره. فراح من أجل ذلك يسرج خيول الحرب ضد الجمود الديني والتحجر في المعتقدات، وضد التيارات التي أغرقت الفكر الديني في ظلمات الجهل وعززت لدى المؤمنين الإيمان بأشكال من الخرافة والأسطورة والأوهام... إلخ؛ كما راح يثبت أن بنيته رحبة فسيحة تتسع لأي جهد بشري ولأي إبداع يمكن أن يصل إليه العقل البشري، هذا العقل الذي لا يستطيع أن يبلغ شيئاً إلا «بسلطان»، والذي يجد في القرآن كل الأسس الأولية لمبتكرات العلم الحديث.

وهذا ما سعى إليه عدد من مفكري الإسلام ومصلحيه الذين حاولوا أن يبيِّنوا «مكان العلوم الحديثة من القرآن الكريم» وأن يردوا جذورها إلى «آيات تحتويها وتتقبل التفسير بمعانيها»[1]. وهذا هو الكواكبي، أحد كبار رواد النهضة يقول:

«... لو أُطلق للعلماء عنانُ التدقيق وحرية الرأي والتأليف، كما أطلق لأهل التأويل والخرافات، لرأوا في آيات القرآن آيات من الإعجاز، ورأوا فيه كل يوم آية تتجدّد مع الزمان والحدثان تبرهن إعجازه بصدق قوله: **﴿ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين﴾**.

ويضيف: «برهان عيان لا مجرد تسليم وإيمان. ومثال ذلك أن العلم كشف في هذه القرون الأخيرة حقائق وطبائع كثيرة تعزى لكاشفيها ومخترعيها من علماء أوروبا وأميركا، والمدقق في القرآن يجد أكثرها ورد في التصريح أو التلميح به في القرآن منذ ثلاثة عشر قرناً، وما بقيت مسترة تحت غشاء من الخفاء إلا لتكون عند ظهورها معجزة للقرآن، شاهدة بأنه كلام رب لا يعلم الغيب سواه».

«وذلك أنهم قد كشفوا أن الكائنات في حركة دائمة، والقرآن يقول: **﴿وكل في فلك يسبحون﴾**».

«وحققوا أن القمر منشق من الأرض، والقرآن يقول: **﴿اقتربت الساعة وانشق القمر﴾**».

«وحققوا أن العالم العضوي ـ ومنه الإنسان ـ ترقّى من الجماد، والقرآن يقول: **﴿لقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين﴾**».

إلى غير ذلك من الاكتشافات العلمية، كمكروب الجدري وغيره من

---

(١) أنظر: عباس محمود العقاد، عبد الرحمن الكواكبي، المكتبة المصرية، بيروت، ص ١١٧.

الأمراض... والقرآن يقول: **﴿وأرسلنا عليهم طيراً أبابيل، ترميهم بحجارة من سجيل﴾**، أي من طين المستنقعات اليابس[1].

أوردنا هذا النص الطويل من كتاب عبد الرحمن الكواكبي «طبائع الاستبداد»، لكي نصل منه إلى التكتيك الذي يستخدمه الفكر الديني، و«التقدمي» منه بشكل خاص، للالتفاف على خصمه، واستيعاب الضربة المباغة، كمرحلة لا بدّ منها، للاستيقاظ من هذه الغفوة التي في ظلها قام الفكر العلمي بهجومه. واليقظة هنا لا تعني كشح الظلام عن وجه الفكر، بما ينير هذا الفكر من خارجه، وهو ما يتنافى مع آلية هذا الفكر الذي ليس نوره سوى إلهام رباني؛ بل هي تعني اليقظة والتنبه للخطر القادم من الخارج، الخارج الجغرافي والخارج النوراني من أجل ردّه، عن طريق التكيف معه أو تطويعه أو إفراغه من مضمونه، أو عن طريق العنف الفكري بكافة أشكاله وأساليبه.

أليس كلام الكواكبي هذا استعادة شبه حرفية لفكر الغزالي في مواجهة ابن رشد، أو لفكر الأشعرية في مواجهة المعتزلة وهلمّ جراً، في إطار ذلك الصراع الدائم بين تيارات الفكر المتعددة والمتشعبة؟ أليس يعني هذا الكلام الإصرار على حماية «المعجزة» والحيِّز الفكري الذي تنتمي إليه، والإصرار على محدودية الفكر البشري؟

السؤال الذي يطرح نفسه في إطار هذه الملاحظة الأولى هو التالي: هل أثبتت السجالات الطويلة بين الفكر الغيبي وخصومه إمكانية التوفيق بينه وبينها، أم أنها أثبتت استحالة ذلك؟ هذا السؤال هو أيضاً ليس بجديد. فقد جرت محاولات عدة في السياق ذاته لتأكيد إمكانية المصالحة، بل يمكن القول إن جميع المحاولات تكاد تكون

---

(١) م. ن، ص ص ١١٧ ـ ١١٩.

جزءاً من هذا المسعى التوفيقي الذي يتجدد في كل مرة يبرز خصم جديد. كما يمكن القول إن أطر السجال، عبر تاريخ الدولة العربية الإسلامية، لم تكن من الرحابة بحيث يؤتي هذا السجال ثماره، بل غالباً ما كان هذا السجال يحتكم إلى العنف حيث يلغي كل فريق خصمه ولا يعترف به. هنا بالضبط تكمن المهمة النضالية الراهنة، مهمة توسيع أطر السجال لجعله ديمقراطياً يعترف كل فكر بخصمه فتكون أشكال المصالحة أو التوفيق بين الإيديولوجيات المتخاصمة مجالاً لتفاعلها واستثمار الطاقات الإيجابية في كل منها، بدل أن يكون ذلك أسلوباً للمناورة وتكتيكاً يستخدمه كل منها بهدف إلغاء خصمه.

هنا يمكن أن نحكم بجرأة بأن المصالحة، على الصعيد الإيديولوجي المحض، أمر مستحيل ومخالف لطبيعة القوانين الموضوعية. إذ كيف يجوز التوفيق إيديولوجياً بين من يؤمن بقدرة العقل البشري على فهم العالم وعلى تغييره، ويتصل بهذا الإيمان حتى تأليه العقل وإلغاء ما عداه، وبين من يؤمن بقدرة العقل الكلي، أي غير البشري، ويصل بإيمانه إلى إلغاء كل ما عداه ضمن صيغة من الصيغ تتفاوت تساهلاً وتشدداً؟

هنا يمكن أن نسجل غلبة للفكر الديني السلفي على غيره، تتجسد في قدرته، على الصعيد الإيديولوجي المحض، على صياغة التناقض، تناقضه مع الآخرين، ضمن الإطار المتشدد، تحت عنوان الصراع بين الإيمان والإلحاد. في هذه المعادلة التناقضية ينطوي الطرف الأول على دلالة فيها من الإيجابية واليقين والتأكيد والأمل، وفيها، لغوياً، من التصديق ضد التكذيب، والأمانة ضد الخيانة، والإيمان ضد

الكفر، والأمان ضد الخوف... إلخ[1]، ما يمنح هذا الطرف الأول كل عناصر الغلبة والتفوق على الطرف الثاني. وفي المقابل، لم ينجح أي فكر آخر من خصوم الفكر الغيبي أن يصوغ على الصعيد الإيديولوجي شعاراً بمثل هذه القوة لصالحه؛ ذلك أن هيبة الإيمان بالمعنى العام للكلمة، تبقى قائمة حتى عند الحديث عن العلم أو العقل.

تفوّق الفكر الغيبي في هذا المجال لا يكمن في اللغة وفي القدرة على انتقاء الكلام المناسب، بل في يقينه الراسخ بأن السجال الإيديولوجي المحض مسألة لا وجود لها في الواقع، وعلى الصعيد العملي؛ وبأن العامل الحاسم، أو على الأقل الأساس، في إطار الصراع الفكري، وفي اختيار الشعارات الإيديولوجية، هو قابلية الشعار للانفتاح على مستويات دلالية أخرى اجتماعية وثقافية وأخلاقية، وسياسية. وهي المستويات التي يمكن فيها أن تتم المصالحات والنزعات التوفيقية. وهنا ندخل في الملاحظة الثانية.

الملاحظة الثانية: هي أن الفكر متجسّداً في الفرد أو في الجماعة، هو عبارة عن خليط من مبادىء وأفكار ونظريات متنوعة المصادر متعددة الينابيع. وأن السجال الفكري إنما يخاطب جميع هذه الأفكار على اختلافها، أي التي تشكل ما يمكن تسميته بالوعي الفردي أو الجماعي. غير أن الوعي بنية مركبة من مستويات، ويمكن التمييز فيها بين الوعي «الإيديولوجي» النظري، أو الوعي «الواعي» وهو مختص بالفرد، وبين الوعي العملي أو الوعي اللاواعي عند الفرد والجماعة. فالأفراد الذين يتطلبون مقداراً قليلاً من الإيديولوجيا، والجماعة هم

---

(١) أنظر: لسان العرب، مادة: أمن.

التربة الصالحة لهذا الوعي اللاواعي، أو الوعي العملي، الذي ينجح هذا الفكر أو ذاك في مخاطبته بقدر ما يتمكن من استثارة المستويات الدلالية الأخرى فيه، أي الاجتماعية والثقافية والأخلاقية والسياسية.

هنا يمكن التمييز أيضاً بين الفكر الإسلامي كإيديولوجية، والوعي اللاواعي، أو الوعي العملي عند المنتمين إلى الإسلام، مثلما يمكن التمييز بين الماركسية والماركسيين، بين النازية والنازيين. وليس في هذا الكلام أي نوع من الديماغوجية؛ فالتيارات الفكرية أو الإيديولوجيات المتخاصمة والمتناقضة حتى التناحر، تتجسّد في العقول البشرية إلى جانب أشكال أخرى من الوعي ليست من ذات طبيعة الوعي النظري الإيديولوجي الواعي، وهذا ما يفسّر قابلية كل وعي عملي على التحول من الوقوع تحت سيطرة إيديولوجية معينة إلى الوقوع تحت سيطرة إيديولوجية أخرى. وهو الذي يفسّر إمكانية التقاء الخصمين الإيديولوجيين على موقف أخلاقي أو سياسي أو اجتماعي واحد على أساس ما تحدده اعتبارات نابعة غالباً من خارج البنية الإيديولوجية المحضة، وهو الذي يفسّر أيضاً التنافس بين الإيديولوجيات على اكتساب مزيد من المؤيدين، وعلى محاصرة الواحدة منها للأخرى بتقليص عدد مؤيديها.

هذا التمايز بين الإيديولوجية وتجسيدها العملي هو، بحدّ ذاته، مادة لنزاعٍ إيديولوجي بين مختلف التيارات الفكرية التي تنطلق من هذا التمايز لتستخلص منه استحالة تجسّد الفكر تجسّداً مادياً مساوياً لأصله النظري ونقياً مثله. بعبارة أخرى، حين تفشل إيديولوجية ما في أن تضمّن صورتها المجسدة الملموسة المادية كل الخصائص التي تدّعيها في صورتها النظرية المثالية الموجودة في الفكر، فهي توفر للإيديولوجية المعادية الأدوات اللازمة للانقضاض عليها.

استناداً إلى ذلك، يمكن أن نلاحظ بوضوح أن إيديولوجيات النهضة الحديثة على تنوعها، أي العلمانية والرأسمالية والاشتراكية قد تعرّضت خلال هجومها العلمي العقلي، لا «للنص» بما هو مدلول إيديولوجي فحسب، بل لما في هذا النص من دلالات أخرى. وقد وفّرت هذه التجارب السلاح الذي استخدم ضدها، والذي اعتبرته هي نقطة قوتها، وهو انتماؤها إلى عالم من الحضارة ومن الفكر استحسنت أن تصفه بالعالم المادي. فكانت «مادية» الفكر العلمي والنهضة العلمانية، سلاحاً ضد هذا الفكر وضد ماديته، لأنها وضعت نفسها إزاء روحانية راسخة في الوعي الإيديولوجي وفي الوعي العملي، أي في شكلي الوعي: الواعي واللاواعي. وهو ما كوَّن عقبة أساسية أمام الفكر العلمي، صعَّبتْ عليه اختراق الحصن الإيديولوجي الغيبي الذي احتمى بمدلولات الروح، في مواجهة فكر «مادي» لم ينجح حتى الآن، حتى في صيغته الماركسية، بل لا سيما في صيغته الماركسية، في أن يصوغ نظريته بشكل يتفادى فيه التعرض للقيم الروحية التي يتمسك بها البشر، مع أن نظريته تلك تنطلق من اعتبار هذه القيم جزءاً من قوى الإنتاج المادية.

كيف تعتبر القيم الروحية والطاقات الفكرية جزءاً من قوى الإنتاج المادية، وكيف يمكن لهذا الشكل من التصور المادي للقيم الروحية أن يدخل إلى الوعي الفردي والجماعي من غير «استفزاز» لروحانية القيم الروحية، وأن يصبح جزءاً من هذه القيم؟ هذه هي المهمات التي إذا ما تحقّقت يصبح بمقدور الفكر العلمي أن ينهض بالعالم العربي وأن ينجز الوعد الذي بدأه عدد من الرواد من بينهم فرح أنطون.

الفكر العربي المعاصر:
الأصولية المضادة
قراءة في فكر الطيب تيزيني

مني الفكر العربي بضربة قاسية مع بداية انطلاقة مرحلته الحديثة في عصر النهضة، وذلك عندما أمكن للسياسة أن تكون طرفاً أساسياً، بل محدِّداً لدور الفكر ووجهة تطوره. فقد انطلقت النهضة بحوافز خارجية، وتحديداً بتأثير الحضور الغربي في الشرق، الذي حمل معه إنجازات عصر التنوير الفكرية والاقتصادية والعلمية والصناعية، لكنه حمل معه أيضاً وجهه الاستعماري الاستثماري. وكان لا بد من أن تكون ردة الفعل على بروز هذا العامل معقدة مركبة، وبرزت على سطح العلاقة بين الغرب المتقدم بعلومه وإنجازاته والشرق المتخلف، برزت القضية السياسية كقضية تحتل المقام الأول في قائمة جدول العمل. وقد تجسّدت في نوع من المقاومة السلبية للحضور الاستعماري، مما فرض على الفكر أن يلعب دوراً تابعاً على خلاف ذاك الذي أمكن للفكر الغربي الأوروبي أن يلعبه باعتباره رائداً في عملية التغيير الشاملة التي شهدتها بلدان أوروبا مع الثورة الفرنسية.

منذ ذلك الحين والفكر العربي أسير النص. النص الديني أو النص التنويري أو النص الماركسي، الأمر الذي جعل عملية الإبداع أكثر صعوبة، والذي جعل هذا الفكر يرزح في أنواع من الأصولية متشابهة؛

وإن تعددت مظاهرها. إن سلطان النص الذي فرض نفسه على مناهج الفكر أوقعت هذا الفكر في أزمة وجعلته، رغم إنجازات كبيرة قام بها وأبحاث هامة وضعها سعياً وراء تحقيق مهام النهضة الفعلية التي ما تزال مهامها مطروحة على الفكر العربي منذ قرنين من الزمن تقريباً، جعلته يراوح في النقطة ذاتها، نقطة العودة الدائمة إلى مرجع نصي، بديلاً عن الذهاب عميقاً في الواقع العربي لإبداع ما يغني النصوص ويزيدها ثراءً.

سنتناول في هذا البحث نموذجاً من الأعمال الفكرية التي تطغى مرجعية النص عليها طغياناً يحول دون الوضوح المنهجي، ويجعل منها بالفعل «أفكاراً مستوردة» من نصوص غريبة على عالمنا العربي. إنه نموذج الأعمال التي وضعها الدكتور **الطيب تيزيني** وتناول فيها موضوع التراث وقضايا الفكر النهضوي.

ما هو الوضوح المنهجي الذي يمضي **الطيب تيزيني** على طريقه؟

لم يكن البحث عن الوضوح المنهجي عند **الطيب تيزيني** استدراكاً حصل في إحدى محطات البحث. إنه بداية الطريق التي سلكها. ففي كتابه الأول الذي أصدره عام ١٩٧١ بعنوان **«مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط»**، اختار عنواناً لمقدمة الكتاب شعار **«على طريق الوضوح المنهجي»**. وما يزال، بعد عشرين عاماً على صدور كتابه الأول، يلحّ على طرح الشعار ذاته، فجعله عنواناً لكتاب، وأخرجه من الصفحة الثانية إلى الصفحة الأولى.

ليس هذا بأمر ثانوي. فـ **الطيب تيزيني** حريص على أن يخوض غمار البحث في قضايا الفكر والسياسة والتراث، بمقدار حرصه على البحث في أصول المنهج. فما هي معالم هذه الأصول، وما هي مقوماتها؟؟

١ ـ الالتزام السياسي

ينطلق تيزيني من الاعتقاد بالأهمية التي يحتلها الفكر في عملية تغيير الواقع، فيقرر منذ اللحظة الأولى انحيازها الإيجابي إلى معسكر الفكر المناضل في سبيل التغيير والثورة. فيجنِّد كل إمكاناته الثقافية والفكرية، ويُشهر قلمه في وجه أعداء التقدم والتطور، مجسداً بذلك دور المثقف الملتزم، التزاماً سياسياً واضحاً لا لبس فيه ولا غموض، بقضايا الجماهير العربية المكافحة من أجل الوحدة والاشتراكية والحرية. فهو يقول في مقدمة كتابه «**على طريق الوضوح المنهجي**» ما نصه الحرفي: «إن ما نطرحه في هذا الكتاب يلتزم، دون مواربة أو غمغمة، مواقع الطقبات المنتجة الكادحة في هذا الوطن، بصفتها البديل التاريخي الضروري والوحيد فيه، والفكر الذي يصوغ هذا البديل فكرياً، ويناضل من أجله وتحت رايته»[1]. وهو يكرر هذا الكلام، أي مضمونه، على امتداد أعماله، بما في ذلك تلك التي تتناول قضايا التراث والتاريخ. ذلك أنه وهو يكتب عن الماضي، إنما يفعل بهاجس البحث عن تطوير أساليب الكفاح من أجل تغيير الحاضر، أو بعبارة أخرى، إنه حين يغوص في بحث نظري أو فكري أو تراثي، إنما يقوم بذلك على أساس نقدي، يهدف منه التجاوز والتغيير، وليس الوصف والتأريخ. وهو يصل في عملية الربط بين الفكر والواقع إلى حد القول بالنص الحرفي «من الخطأ القاتل أن نضع حداً بين الفكر والموقف السياسي من طرف، والموقف الفلسفي النظري من طرف آخر. فالإقرار بمثل هذا الحد يعني في أول وآخر تحليل، الوقوع في السياسية وفي السطحية والمغامرة، على طريقة دون

(١) على طريق الوضوح المنهجي، الفارابي، ١٩٨٩، ص ٧.

كيشوت أو طريقة الفوضويين الحديثين»[1].

هذا الالتزام السياسي يصل بـ تيزيني إلى حد القول أيضاً بأن أولوية النضال ينبغي أن تتناول السياسة قبل غيرها، أي قبل أي ميدان من ميادين النشاط البشري، بما في ذلك الفكري، فلسفة وعلماً، على أهمية الميادين الأخرى وضرورتها. والسبب في ذلك، حسب ما يقول، «يكمن في أن منطلق القضية لا يمكن أن يكون البحث العلمي نفسه، لأن هذا الأخير يخضع في بلدنا وفي معظم بلدان (العالم الثالث) لمنطق آخر أكثر جذرية وشمولاً، وهو التحول الاشتراكي الوحدوي»[2]. ويصل به إيمانه بأولوية السياسي على ما عداه حد القول بأن «التأكيد على أهمية البحث العلمي ينبغي ألا يقودنا إلى الرأي الخاطىء، وهو أن وطننا يحتاج أول ما يحتاجه إقامة وتطوير قاعدة للبحث العلمي، وتوسيع هذه القاعدة كماً وكيفاً»[3].

٢ ـ الالتزام النظري

في إطار التزامه النضالي هذا يختار تيزيني، أيضاً من غير مواربة أو غمغمة، منطلقات فكرية تنتمي إلى المدرسة المادية التاريخية الجدلية، أي إلى الفكر الماركسي. ومن موقع التزامه هذا يشنّ حرباً لا هوادة فيها ضد المدارس الفلسفية الأخرى التي سادت قبل الماركسية أو التي عارضتها فيما بعد، والتي تنتمي جميعاً حسب ما يقول إلى ينبوع الفكر المثالي. وهو يخص بهذا النقد الوجودية والبنيوية، والسلفية والوضعية الجديدة، وكل تيار فكري آخر مضى في تأثره بالغرب

(١) حول مشكلات الثورة والثقافة في العالم الثالث، دار دمشق، ص ١٩٦.
(٢) م. ن، ص ١٠٦.
(٣) م. ن.

الأوروبي إلى حد الانبهار والتبعية والاستشراقوية.

والالتزام بالفكر الماركسي هو، في جانب منه، حسب رأي تيزيني، التزام بقضايا الجماهير، ذلك أن هذا الفكر حمل تسميات متعددة منها الفكر العلمي، الفكر الاشتراكي، الفكر المادي... إلخ، إلا أن أهم ما عرف به، هو أنه فكر الطبقة العاملة، فكر التحويل الثوري والانتقال إلى الاشتراكية.

وفيما كان المؤرخون والمحللون يربطون بين الماركسية والطبقية، ويركزون على الصراع الطبقي، تحدوهم الرغبة في بلوغ المجتمعات البشرية مرحلة نهاية المجتمعات الطبقية وانحلالها لصالح مجتمع تقوده الطبقة العاملة باتجاه إلغاء طابعها الطبقي وبناء الاشتراكية، تمهيداً لبناء المجتمع الشيوعي، فيما كان يحصل ذلك، كانت الماركسية تصنع، بمفاهيمها هي، أسلحة مضادة للماركسية، بحيث ظهرت وكأنها أكثر الفلسفات مسؤولية عن التفكيك، انطلاقاً من تشديدها على لغة الصراع الواضحة، على حساب الأهداف التوحيدية الخيالية.

ولم يكن تيزيني إلا واحداً من الماركسيين الذين شددوا على جماهيرية الثقافة، انطلاقاً من انحيازهم للجماهير الكادحة المنتجة صاحبة المصلحة بالتغيير الثوري وبناء الاشتراكية. وقد عبَّر عن ذلك في أكثر من مكان من مؤلفاته حيث شدّد على رفض الثقافة النخبوية، وانطلق من أن الماركسية ليست مدرسة محدودة، بل هي فلسفة الجماهير الكادحة، أي إنها ليست فلسفة نخبة من المثقفين، بل فلسفة الجمهور[1]. كما اعتبر أن «حل المشكلة الثقافية العربية مشروط بطرح الثقافة الجماهيرية بديلاً عن الثقافة النخبوية»[2]. وحين يرفض تيزيني

(١) م. ن، ص ١٣٤.

(٢) على طريق الوضوح المنهجي، ص ٢٤.

الاتجاهين النظريين «التجريبية والتأملية» فلأنهما «يسيئان لوحدة الفكر بالواقع الموضوعي، ويسيئان لآفاق ومستقبل البحث العلمي الثوري في أوساط الجماهير الكادحة المسيَّسة»[1].

إلا أن تيزيني لا ينكر في هذا المجال أن المنهج الجدلي المادي التاريخي هو ذاته موضع الحوار النقدي، وهو ذاته المنهج الذي يضع أصولاً للتجاوز والتخطي ويُخضع نفسه لها.

من ضمن التزامه بالماركسية منهجاً ودليلاً للتغيير والثورة والاشتراكية، ينكب الطيب تيزيني على دراسة إشكالية النهضة باعتبارها منعطفاً، ولكنها منعطف طويل وصعب، بين الماضي والمستقبل. وفي إطار هذه الإشكالية يبدأ من التاريخ، من التراث والأصالة، ليصل إلى الحداثة والمعاصرة. وفي هذا السياق يضع عدداً من الأدوات المفهومية التي تخصه، وإن كانت في أساسها أدوات مشتقة من شجرة الفكر الماركسي، وهي مقولة «التشكيلات المتعددة»، ومقولة «البنى الاجتماعية الهجينة ـ الإصلاحية ـ القاصرة»، ومقولة «الداخل والخارج». والمقولات هذه تلخص المنطلقات النظرية التي يرى من خلالها إلى أوضاع العالم العربي ومشاكله وقضاياه التحررية. وهو إذ يريد أن يقول عن المجتمعات التي أطلق عليها اسم العالم الثالث، أو البلدان النامية أو البلدان المستعمرة سابقاً، أو غير ذلك من التسميات، يريد أن يقول عنها إنها متمايزة عن البلدان الرأسمالية في بنيتها وتطورها التاريخي، وفي مستوى تطور القوى المنتجة فيها. وأن هذا التمايز يتجلى في تعايش أنماط من الإنتاج فيها متعددة ومتنوعة تمتد من القبلية إلى الإقطاعية إلى الرأسمالية. وقد اعتبر تيزيني أن

(١) حول مشكلات. . .، ص ١٠٩.

التسميات الأخرى غير دقيقة، فاستعاض عنها بتسمية «التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية المتعددة»، لكونها، حسب رأيه، تغطي المسألة في جوانبها الجوهرية. ويضيف تيزيني أن هذه التشكيلات لا تتعايش مع بعضها سلمياً، وأنها تمارس في معظم الحالات صراعاً لم يتغلب فيه بعد أحد أطرافه، ما عدا بعض الاستثناءات النسبية»[١].

غير أن تيزيني يرفض «الموقف السياسي والنظري الهجيني الذي ينظر إلى «العالم الثالث» من حيث هو ظاهرة اجتماعية متفردة ومتميزة عن بقية البلدان» تفرداً وتميزاً يخرجانها من دائرة القوانين العلمية، ويخرجان القوانين العلمية بالتالي، أي الماركسية، من الشمولية وينزعان عنها صفة الكونية.

إن للتميز والتفرد إذن حدوداً لا تتخطى دائرة القوانين الماركسية، وهما ناجمان عن جملة من العوامل المتعلقة بنشأة المجتمع الجديد بقيادة الطبقة البرجوازية، بدءاً من حملة نابليون بونابارت على مصر. فقد حملت هذه المجتمعات ضعف البرجوازية الفتية، وتحملت نتائج عدم وجود تراكم مالي محلي، ونتيجة الحاجة إلى رأسمال أجنبي تمكن من أن يتغلغل ويسيطر، ونتيجة تخلف ثقافي علمي، وتقلب سياسي، ونتيجة اعتماد الزراعة أساساً في عملية الإنتاج، وغير ذلك من الأسباب التي يوردها تيزيني، والمتعلقة بضعف الطبقة العاملة وتخلف قطاعات الإنتاج المتطورة.

على أن أهم تميز يلحظه تيزيني في بنية «المجتمعات ذات التشكيلات المتعددة» هي تبعيتها وخضوعها للبلدان الرأسمالية المتقدمة، فيما عدا استثناءات قليلة منها، تمكنت، حسب قوله، بفعل

---

(١) م. ن، ص ٢٧.

التطور «اللارأسمالي» الذي اختارته[1] أن تصبح أكثر تطوراً من الولايات المتحدة الأميركية نفسها ومعيار تيزيني في ذلك هو مقدار قربها من الاشتراكية.

أما مقولة «الهجانة ـ الإصلاحية ـ القصور» فهي توأم الأولى، وهي تعني أن مجتمعات العالم الثالث، أي ذات التشكيلات المتعددة، لم تتمكن من أن تحدث النقلة التاريخية ذاتها التي قامت بها المجتمعات الرأسمالية الغربية بعد الثورة الفرنسية، ولم تحدث القطيعة التاريخية مع نمط الإنتاج المادي والفكري الذي كان سائداً، على غرار ما حصل في الغرب؛ بل استمرت، وهي في حلقة تطورها الجديدة، تحافظ على مظاهر ومقومات من نمط إنتاجها السابق، وهذا ما جعلها تستحق نعتها اقتصادياً وسياسياً وثقافياً، بأنها هجينة وإصلاحية وقاصرة، وهي نعوت تطلق أيضاً على القادة الطبقيين فيها، وعلى مفكريها واقتصادييها.

وقد اقتضى تحليل البنية من هذه المجتمعات ذات التشكيلات المتعددة، تناول طرفين يدخلان في معادلة التطور الحديث هذا، وهما الماضي ووطأته على الحاضر، ثم الاستعمار. فقد رأى تيزيني أن الفكر الماضوي السلفوي وقف من التطور موقفاً سلبياً، وأن الاستعمار لعب دور المعرقل لعملية التطور، فراح يبحث داخل الماضي عن النزعات المادية فيه، ليقرر أن «المنهج الجدلي في شكله الماركسي. . . ليس غريباً عنا، بل هو جزء مكمل لتراثنا الفكري الإيجابي»[2]، وليقرر أيضاً أن دراسة علمية للمجتمع الأميركي

(1) م. ن، ص ٢٨.
(2) م. ن، ص ١٠١.

المعاصر لا تؤدي بنا إلى النتيجة بأن هذا المجتمع يتحدد بالخط الأول من حيث هو مجتمع متقدم في الحقول التكنولوجية والعلمية، وإنما إلى الحقيقة الناصعة بأنه رأسمالي استعماري[1].

بعد هذا العرض الذي يتناول أهم مقومات المنهج عند الطيب تيزيني نطرح بعض القضايا والتساؤلات المتعلقة بهذا المنهج وبتطبيقاته.

في فكر تيزيني محاولة «اجتهادية» داخل الماركسية. إنها محاولة البحث عن مكان للمجتمع أو المجتمعات العربية داخل الترسيمة الماركسية. إلا أن الاجتهاد التيزيني القائل بوجود مجتمع التشكيلات المتعددة لم يفصِّل أسس هذا المجتمع الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. فلا يكفي أن يلاحظ داخل هذه المجتمعات وجود أنماط متعايشة من الإنتاج المادي والفكري متعددة ومتنوعة، من البداوة حتى الاشتراكية، لأن هذه الظاهرة ليست جديدة على العالم العربي، وليست جديدة على المرحلة الحديثة من تاريخ العالم، نعني مرحلة ما بعد الثورة الفرنسية. فالظاهرة ذاتها هي التي حفّزت المفكر سمير أمين مثلاً على البحث عن خصوصية مجتمعات ما قبل الثورة الفرنسية، فاقترح تسميتها بالمجتمعات الخراجية[2]، وذلك بالضبط بسبب تعايش أنماط من الإنتاج متعددة، كلها سابقة على الرأسمالية حسب توصيف ماركس. غير أن هذه التسمية تلحظ سيطرة أو هيمنة شكل من أشكال الإنتاج، هو المرتبط بالأرض، في مقابل الإنتاج الرأسمالي المرتبط بالصناعة والتكنولوجيا. والماركسية الكلاسيكية لحظت هذا التمايز في

(١) م. ن، ص ١٣.

(٢) أنظر كتاب سمير أمين «نحو نظرية للثقافة»، معهد الإنماء العربي.

المجتمعات غير الأوروبية، فأطلقت تسمية نمط الإنتاج الآسيوي. إلا أن ذلك لم يتجاوز بعض المحاولات الهادفة إلى استكمال الأدوات المفهومية والبناء النظري والعدة المعرفية لهذه المقولة التي لم تعمِّر طويلاً حتى أخذ المجتهدون الماركسيون يبحثون عن تسميات جديدة، أي عن مفاهيم أكثر قدرة على التعبير عن هذه الخصوصية.

آخر هذه الاجتهادات كان مفهوم نمط الإنتاج الكولونيالي الذي أطلقه حسن حمدان (مهدي عامل)[1] وهو أكثر المحاولات جدية، لأن المحاولة تجاوزت التسمية نحو وضع جهاز من المفاهيم يتناول جميع أوجه البنية المجتمعية: سياسياً أو اقتصادياً أو ثقافياً أو إيديولوجياً، وأشكال الصراع التي تخضع لها هذه الجوانب والأوجه منفردة ومجتمعة، فيما بينها، وضد غيرها. وحين نقول عن هذه المحاولة إنها الأكثر جدية، لا نعني أنها هي الحقيقة النهائية وخاتمة المطاف، وبعدها يقفل باب الاجتهاد. فقد جاء الواقع ليثبت أنه أغنى من جميع المحاولات، وأنه الأكثر قدرة على الابتكار والاجتهاد والتجديد والثورة، والأكثر وضوحاً في الإشارة بإصبعه إلى مكان الخلل، وإلى اتجاه الصواب.

إذا كان لدينا من اعتراض إذن على الاجتهاد التيزيني، في هذا المجال، فلسنا نقصد مفهوم «التشكيلات المتعددة» بحد ذاته، بل حاجته إلى استكمال أجهزته المفهومية وعدَّته المعرفية، أي حاجته إلى تعميق البحث في الأسس الاقتصادية والإيديولوجية لهذا المفهوم، لعله يلتقي حينئذ مع محاولات أخرى تسير على الطريق ذات.

لو سلّمنا بصحة هذا المفهوم واكتمال عدّته وأجهزته فإلى أين

(١) أنظر مؤلفات مهدي عامل الصادرة عن دار الفارابي.

نصل، وكيف نبلغ السبيل إلى حل الأزمة في قيام النهضة، أو أزمة الهجينة الإصلاحية القاصرة، أو أزمة الإخفاق، أو أزمة حركة التحرر الوطني، قيادة أو بديلاً ثورياً؛ وهي كلها أسماء مختلفة لأزمة ذات أساس واحد؟؟ كيف؟

الحل هو بالانتقال إلى الاشتراكية. هكذا نبدأ بالقول مع ماركس وتلامذته وأتباعه ومؤيديه والمجتهدين من مدرسته. هكذا نقول مع مهدي عامل وسمير أمين والطيب تيزيني على سبيل المثال. ولكن كيف؟ هذا هو السؤال الأصعب، مهدي عامل يقول بفك التبعية. سمير أمين بالاستقلال الاقتصادي. الطيب تيزيني يجانب الإجابة الاقتصادية، ويميل إلى حقل اختصاصه، ويقول متسائلاً:

«أي فكر لديه القدرة على طرح (القضية) طرحاً دقيقاً يسهم في الكشف عن معالم عملية التحول تلك من «المفهوم» إلى «الواقع»؟

ويجيب:

«ليس هو الفكر الإقطاعي الذي بلغ قمته في المنطقة العربية في شكله العثماني؛ وليس هو الفكر البرجوازي ـ الإقطاعي في المنطقة تلك، الذي تكوَّن في ظل ذلك الفكر، وتحت هيمنته التي كرسها الاستعمار الرأسمالي. إن الفكر القادر فعلاً على حل هذه الإشكالية المنهجية هو الفكر الاشتراكي العلمي الذي تكوَّن وتطور أصلاً بعلاقة وثيقة مع التراث الفكري الإنساني التقدمي، ومن ضمنه ولا شك تراثنا العربي».

«وها هنا تكمن، كما نرى، قفزة فكرية شاملة من تراثنا العربي التقدمي إلى الحلقة الفكرية الأكثر جوهرية وتقدمية، التي تكونت مع عملية استنفاد آفاق التطور التقدمي في إطار المجتمع الرأسمالي ـ وهو الحلقة الأخيرة في مرحلة ما قبل التاريخ الإنساني ـ استنفاداً تاريخياً

كلياً. وهذه الحلقة هي الفكر الاشتراكي العلمي الثوري»: ليس هنالك عملية هجينة من خلال إنجاز هذه القفزة، بل هناك تأكيد وإلحاح على الاستمرارية الفكرية التقدمية بين تراثنا والوضع الراهن الطامح في إنجاز ثورة اشتراكية متقدمة[1].

تستوقفنا في هذه الإجابة أفكار عديدة. لكننا سنتوقف عند كلمات ثلاث، الأولى هي كلمة «قفزة» في عبارة «قفزة فكرية شاملة من تراثنا العربي التقدمي إلى... الفكر الاشتراكي العلمي». إذا سلمنا جدلاً بأن التاريخ يخضع لحالات من التطور بمراحل متدرجة، كما يخضع لطفرات وقفزات، فإن شروط ذلك على الصعيد الفكري والإيديولوجي أكثر تعقيداً، لأن من الثابت أن الفكر يبني ركائزه، انطلاقاً من الواقع المادي، لكنه سرعان ما يستقل بها نسبياً وتغدو وتائر تغيره أكثر بطئاً من وتائر تطور الواقع. فضلاً عن ذلك، يبدو أن الفكر حين ينتقل من مستواه النظري الفلسفي إلى مستوى الوعي الجماعي أو الاجتماعي أو الطبقي يبدو أكثر ميلاً إلى تمثيل القديم منه، والتمسك بالثابت منه، باعتباره الأيسر منالاً.

من ناحية ثانية، إن سيرورة التطور الفكري لا تتجسد في قفزات بقدر ما تتجسد في حلقات متصلة تتوالد عن طريق احتكاكها ببعضها بعضاً وبالواقع، وكلما قامت حلقة جديدة أو بنية جديدة تختفي البنية القديمة في الجديدة، بدون أن تزول، في عملية نفي وتواصل لا تنتهي.

غير أن هذا التواصل ليس أبداً «الاستمرارية» التي يتحدث عنها تيزيني، وهذه هي الكلمة الثانية التي نتوقف عندها في النص

(١) حول مشكلات...، ص ٢٥٠.

«الاستمرارية الفكرية التقدمية بين تراثنا والوضع الراهن الطامح في إنجاز ثورة اشتراكية متقدمة» فالاستمرارية، حين تحصل، تحصل عبر عملية «قطيعة»، بل عمليات قطيعة مع البنى الفكرية السابقة. بحيث لا تكون القطيعة إلغاء لما سبق، بل نفياً يتولد منه بنية جديدة. أما القطيعة بهذا المعنى الإيجابي، فهي لم تحصل على امتداد التاريخ العربي، ولذلك بقي الفكر العربي، رغم وفرة البؤر المضيئة فيه، تكراراً وتردداً لبنية فكر غيبي تعددت نسخه، وتبدّلت صيغه، وبقي صامداً أمام كل الهجمات العقلانية والتنويرية، العربية منها والغربية، القديمة منها والحديثة.

الكلمة الثالثة التي نتوقف عندها قليلاً هي (استنفاد) في عبارة «استنفاد آفاق التطور التقدمي في إطار المجتمع الرأسمالي». وقد تكررت في مكان آخر في هذه العبارة: «إن كلاً من المجتمعين الأوروبي الإمبريالي المعاصر والعربي الإقطاعي البرجوازي المتخلف قد استنفدا عموماً في مجموع الحقول الاجتماعية والإنسانية»[1].

لا بد لنا من الاعتراف بأن الأحكام الماركسية التي أطلقت على النظام الرأسمالي ونهاياته المحتومة انطلاقاً من مقولة لينين «الإمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية» وتحليلاته حول أزمة النظام الرأسمالي العالمي، أن هذه الأحكام باتت اليوم متنافية مع واقع أثبت قدرة النظام الرأسمالي على تجاوز الأزمة التي أشار إليها لينين، بل قدرته على منافسة التجربة الاشتراكية وإلحاق الهزائم بها، وإرغامها على عملية مراجعة اقتصادية وسياسية وثقافية شاملة، ولا ينبغي أن نكون بعيدين عنها، وللدكتور تيزيني مساهمة في هذا الاتجاه حول موضوع

(١) على طريق الوضوح المنهجي، ص ٧٠.

البروسترويكا في كتابه «على طريق الوضوح المنهجي».

إذا دفعنا بحث هذه النقطة قليلاً إلى الأمام أمكننا القول ولو مع بعض المبالغة، إن بعض القيم الاجتماعية «الإقطاعية» التي قوضتها الرأسمالية ما تزال تختزن طاقة وتزخر بمضامين أكثر إنسانية من تلك التي استبدلتها البرجوازية بها، وبهذا المعنى ما تزال الشهامة والعفة عند المقدرة والفروسية بمعناها الإيجابي قادرة على الاستمرار، لصيقة بجوهر المشاعر الإنسانية، أكثر بكثير من «الشطارة» الرأسمالية، ومن جفاف العلاقات التي حولها العلم إلى معادلات محسوبة بدقة، ومجوَّفة بالتالي من بعض مضامينها الإنسانية. قد يصح الكلام عن «الاستنفاد» في بعض الحقول، الاقتصادية مثلاً، أما التعميم الذي يشمل مجموع الحقول الاجتماعية والإنسانية، فإننا نميل إلى الاعتقاد بعدم واقعيته، كما نميل إلى الموافقة على ما اعترض عليه تيزيني في كلام هربرت ماركوز فيما يخص المجتمع الرأسمالي المتطور الذي ما يزال قادراً لا على التجدد فحسب، بل قادراً أيضاً على «امتصاص كل الاحتمالات والانتفاضات الفاعلة فيه، وعلى تحويل الإنسان تحويلاً ذا بعد واحد، هو البعد الاستهلاكي الأناني الجشع»[1].

إن كلام تيزيني عن القفز يخفي، على ما أعتقد، موقفاً سلبياً من الفكر الذي يقع بين الفكر الإقطاعي ـ الهجين، وبين الفكر الاشتراكي التقدمي. ويعود أساس هذا الموقف إلى أن تيزيني ينظر إلى الغرب الرأسمالي فيرى الوجه الغالب عليه هو وجهه الإمبريالي الاستعماري، لا وجهه المتطور تكنولوجياً وعلمياً[2]، وتيزيني على حق في هذا

---

(١) المرجع السابق، ص ١٧٧.

(٢) حول مشكلات. . .، ص ١٣.

القول إذا كان في معرض نقاش البنية السياسية والصراع السياسي داخل المجتمع العربي، وبينه وبين الإمبريالية. أما حين يتحول الكلام من مستواه السياسي إلى مستواه الثقافي، فالمعيار ينبغي برأينا أن يتبدل، لا باتجاه تبييض صفحة الغرب الإمبريالية، بل باتجاه التمييز بين كونية العلم وانحياز الإيديولوجيا، بحيث يحارب الفكر بسلاح فكري لا بسلاح سياسي، كما هي الحال في الموقف التالي من البنيوية أو البنيانية. يقول تيزيني: «إن المجتمع الاستهلاكي الثالثي، وضمنه العربي، يراد له أن يكون أسير وضعية من التوازن بين طبقاته وفئاته الاجتماعية، بحيث يؤدي إلى خلق احتمالات أي تحول ثوري أو وطني حقيقي فيه. أما الطريق الإيديولوجي، الذي يؤي إلى ذلك الهدف، فيتمثل بالغزو الذي يتم باسم مختلف النظريات البرجوازية الإمبريالية، وفي مقدمتها الآن نظريات «التغير الاجتماعي» التي تمثل النظرية «البنيانية» (أو البنيوية) أحد أشكالها وأحد أنساقها»[1].

إننا نميل إلى الاعتقاد بأن من الاستسهال النظري الحكم على البنيوية بأنها نظرية «برجوازية إمبريالية». ومن الخطأ الفادح أن نستظل السياسة في مواجهة الفكر. وإلا فهل نحكم على مهدي عامل الذي كان شديد الوضوح في اتجاهه البنيوي، أو على أستاذه الفرنسي في البنيوية ألتوسير، بأنهما من أصحاب نظرية «برجوازية إمبريالية»؟ ليس هذا مناصرة للبنيويين أو البنيوية. فعاهاتها ونواقصها لا تساعد على الدفاع عنها. غير أنها منهج في البحث، مجرد منهج.

الموقف من البنيوية والوجودية والوضعية الجديدة وغيرها يندرج في سياق الكلام عن الغزو الثقافي الأوروبي، أو عن التدخل الثقافي في

---

(١) على طريق الوضوح المنهجي، ص ٢٠٣.

شؤوننا؛ حيث يستخدم تيزيني كما هو واضح كلاماً أو مصطلحات سياسية في سياق ثقافي. وهذا سلاح ذو حدين؛ إذ ما الذي يميز عندئذ بين الغريب أو الدخيل الإمبريالي، وبين الدخيل الاشتراكي طالما أنهما واحد من حيث أصلهما الدخيل الغريب؟ ولماذا نستغرب كلاماً يقال حول الإمبريالية الأميركية والإمبريالية السوفياتية؟

ربما تكمن فائدة المنهج البنيوي الوحيدة في نقطة وحيدة هي قدرته على إقامة الحدود فاصلة بين البنية والبنية، بحيث لا نحاكم إحداها بمقاييس الأخرى، ولا نخضع بعضها لمعايير بعضها الآخر، وبهذا نتمكن من الحفاظ على خصوصية كل بنية داخل العام الذي يجمعها.

غير أننا، وإن اختلفنا مع د. تيزيني حول هذا الوجه من المسألة، نتفق معاً على وجه آخر منها. فباسم التمييز والخصوصية تجري محاولات حثيثة للتشكيك بكونية القوانين العلمية، ولا سيما في مجال التاريخ والعلوم الاجتماعية والإنسانية. لكن تحت ستار الصراع بين الكونية والخصوصية وقفت الماركسية الكلاسيكية موقفاً حازماً ضد كل العلوم، واتهمتها بأنها علوم برجوازية، وكانت حجتها في ذلك أن بعض العلماء المهتمين بهذه الميادين انطلقوا، من موقع الاستخفاف بالماركسية، ليتابعوا عملية البحث والاكتشاف، فصنفوا أنفسهم من اللحظة الأولى في خانة العداء لقوانين المادية التاريخية، والمادية الجدلية، وفي خانة العلوم البديلة للفلسفة الماركسية. كان من نتائج تلك المعركة وقوع هذه العلوم في وهم تجاوز الماركسية، ووقعت الماركسية في فخ العداء لهذه العلوم. إننا نتضامن هنا مع د. تيزيني في الاعتقاد بأن العداء للماركسية لا يضيف قيمة «علمية» إلى أية محاولة في مجال البحث عن الحقيقة، وبأن القوانين العلمية لا تخسر من علميتها، حتى لو ألبستها الصراعات الطبقية لباساً إيديولوجياً. ولا

يضير الماركسية شيء إذا ما تطورت العلوم وتفرّعت، لأن الماركسية ليست سوى منهج يخضع نفسه لقانون التطور، وهي، حسب قول تيزيني «منهج التجاوز والتخطي الجدليين الماديين، والمنهج الذي يخضع لهذا التخطي وذاك التجاوز».

قلنا إن أساس موقف تيزيني في الصراع الإيديولوجي الذي يخوضه هو الهاجس السياسي الذي يكمن في خلفية جميع أفكاره. وهذا الهاجس هو الذي يدفعه إلى القول بوجود «فلسفة للجمهور» في مواجهة فلسفة للنخبة؛ ونحن نرى أن مثل هذا الكلام الخيالي الجميل يندرج في سياق الصورة الجميلة للمجتمع الشيوعي المتخيل. أما وأن الثقافة حسب رأي تيزيني «قد أخذت تدخل مسرح التاريخ البشري، حينما دخل التاريخ مرحلة التعارض بين العمل اليدوي والعمل الذهني»[1]، أي مع المجتمع الطبقي، فإن الكلام عن فلسفة جماهيرية في ظل صراع طبقي محتدم أمر يتنافى مع استمرار وجود الطبقات. وفي هذه النقطة أيضاً نرى أن تيزيني يلغي الحدود بين البنى. ذلك أن الفكر الاشتراكي، الذي أطلق عليه اسم فكر الطبقة العاملة، ليس أبداً من إنتاج الطبقة العاملة، ولو كان يمثل مصالحها، ولا فكر البرجوازية الكبرى هو بالضرورة من إنتاج من ينتمون إلى صفوفها، ولو كان يمثل مصالحها كطبقة. فما من مرة في التاريخ أمكن للعلم أن يدخل إلى وعي الطبقات الاجتماعية إلا من أبواب إيديولوجية، وبالتالي غير علمية. وما يصح على العلم يصح أيضاً على الفلسفة، كل فلسفة، بما في ذلك الماركسية، بل ولا سيما الماركسية التي لم يدخل منها إلى الوعي الجماهيري، في صورة صحيحة أو مشوهة، إلا الجانب

---

(١) حول مشكلات. . .، ص ٣٢٦.

السياسي، وما يزال الجزء الآخر منها، المنهج الماركسي موضع خلاف؛ بل فما من منهج أثار ويثير هذا الحجم من الخلاف مثل المنهج الماركسي؛ لكنه، على ما أعتقد ليس خلافاً جماهيرياً، ولا يمكن أن يكون كذلك.

إن الكلام عن «جماهيرية» الثقافة والفلسفة هو الذي أجاز لـ تيزيني الكلام عن «غياب التجانس الإيديولوجي والثقافي في نطاق... النسيج الاجتماعي المستجد» المؤلف من «جموع المفقرين وجموع الفقراء التقليديين»[1]، وأجاز له الكلام أيضاً عن إمكانية «إنجاز مشروع وحدة الفكر العربي بمثابته تعبيراً فكرياً عن وحدة وضعية عربية على الصعيدين الحضاري والوطني القومي...»[2]. وما هذه الوحدة الفكرية وذاك التجانس الثقافي بممكنين حتى في المجتمع الشيوعي المتخيل. أوليست الوحدة الفكرية إعداماً للفكر، والتجانس الثقافي قتلاً للثقافة، من المؤكد أن تيزيني لا يقصد ذلك أبداً. غير أن الهاجس السياسي يقضي على الاستقلالية النسبية التي ينبغي أن يتمتع بها الفكر، ولا سيما الفكر المناضل الذي ينبغي أن تقوم بينه وبين السياسة مسافة ضرورية، هي مسافة اتصال وتفاعل لا مسافة انفصال، هي مسافة الحرية والديموقراطية لا مسافة القمع والإلغاء. فالسياسة في وطننا العربي، وللأسف، تقمع الثقافة بدل أن ترعاها. والسياسة في الماركسية هي التي قتلت الإبداع، وعطلت الاجتهاد، وإلا فكيف نفسر ظهور الاجتهاد والإبداع في الماركسية خارج المدرسة الرسمية لا داخلها، وكيف نفسر حملات القمع والتشهير والعقاب والطرد

(١) على طريق...، ص ١٢.
(٢) م. ن، ص ٣٢.

والعزل التي قامت بها المدرسة الرسمية ضد كل الأسماء التي تجري إعادة الاعتبار إليها اليوم، بعد إطلاق البروسترويكا في الاتحاد السوفياتي. نعم إنه القمع الذي كانت تمارسه السياسة، السياسة التقدمية واليسارية بشكل خاص، التي لم يكن الصراخ في وجهها ممكناً، وإلا اتهم صاحبه بالعداء للتاريخ وللعلم ولمستقبل البشرية.

إننا نلاحظ، عند تناولنا أفكار د. **تيزيني**، أنه لا يدرج قضية الديموقراطية كهم حضاري وثقافي في كتابه «**على طريق الوضوح المنهجي**». وحين أدرج هذه القضية في كتابه «**فصول في الفكر السياسي العربي**»[1]، اكتفى بمعالجتها معالجة ذات طابع تاريخي، في مقالة حملت العنوان التالي: «**حول إشكالية الحرية في التاريخ العربي حتى عصر النهضة الحديث**». كما أنه تناولها في كتابه «**حول مشكلات الثورة والثقافة في العالم الثالث**». إلا أن ملاحظتنا حول تناوله إياها هي أولاً غلبة الطابع الفلسفي والتاريخي على البحث، وثانياً تأجيل حل هذه القضية إلى المرحلة الاشتراكية. وكأنني بـ **تيزيني** يسقط هذا الشعار «الحرية»، وهو ثالث الشعارات التي رفعتها الحركة القومية بتياراتها كافة، ويكتفي بالتركيز على الشعارين الآخرين الوحدة والاشتراكية، إما لكي يتجنب تقديم نفسه على صورة داعية لتيار الفكر القومي، وإما لكي يتجنب حاضر القضية. بيد أن قضية الحرية لم تصبح نقطة على جدول عمل التاريخ إلا مع الثورة الفرنسية، وبالتالي فإن الحرية، لا تاريخ لها، بالمعنى الحديث للكلمة، قبل هذا الحدث العالمي، وقبل عصر النهضة العربي، أي قبل نهاية القرن الثامن عشر.

الحرية قضية راهنة وقضية سياسية أكثر منها قضية تاريخية وفلسفية.

---

(١) فصول في الفكر السياسي العربي، الفارابي، ص ١٠٧.

وهنا بالضبط يكمن محك الثقافة واختبار التزامها السياسي. هنا تكمن قدرتها على مواجهة القمع السياسي أولاً، والفكري ثانياً، والاجتماعي ثالثاً. فالديموقراطية، جوازاً، هي شكل من أشكال التواطؤ، أو الاتفاق على التعايش السلمي بين القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج، الإنتاج المادي أو السياسي أو الثقافي. إنها بتعبير آخر اتفاق على التقليل من القيود التي تفرضها علاقات الإنتاج على القوى المنتجة. مع أن علاقات الإنتاج تميل دوماً إلى زيادة هذه القيود، فيما تميل القوى المنتجة إلى إلغائها إلغاء نهائياً، وهذا ما لن يتم إلا في المجتمع الاشتراكي، وهنا نتفق مع د. تيزيني. بانتظار تلك المرحلة تبقى المهمة الأساسية هي تثبيت أصول واضحة لتجديد وتطوير الاتفاق أو التواطؤ بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج.

فعلى الصعيد الثقافي تمارس علاقات الإنتاج أشكالاً من التعسف لم تشهدها القرون الوسطى. حيث يجري إلغاء الآخر إلغاءً كيفياً بقوة السلطة السياسية أو بالقمع الاجتماعي، أي بسلطة من خارج ميدان الثقافة. إن هذا هو ما يفسر استمرار علاقات الإنتاج الثقافي، أو ما يسميه بعض المفكرين «العقل العربي» محافظة بل عصية على التغير، منيعة حصينة أمام كل «الغارات» التي تعرض لها الفكر العربي عبر العصور، عنيدة في تمسكها بالأصول، وفي عدم اعترافها بالآخر. من هنا يبدأ القمع. من الرغبة في إلغاء الآخر، في توحيد الفكر. هذا ما تمارسه الأصولية الدينية والأصولية الماركسية على السواء. وهذا ما ينبغي محاربته ودرء مخاطره صوناً للديموقراطية وحفاظاً على التنوع والتعدد والكثرة.

العقل العربي مطالب بأن يعيد النظر بقيوده بروحية جديدة. إذ لا يجوز نعت بعض مظاهره بالديموقراطية والاشتراكية والعلمنة، كما

يفعل تيزيني أحياناً مع أنه يرفق ذلك بتحفظ. يقول في مقطع من كتابه: «إذا جاز لنا أن نشير إلى بعض ملامح أو جذور «العلمانية» في المجتمع العربي القديم أو الوسيط، فإننا سوف نجد أمامنا التجربة القرمطية ناصعة واضحة»[1]. لكنه في مكان آخر يقول: «إن القرامطة حين رفضوا دين الدولة الرسمي (الإسلام السني)، فإنهم فعلوا ذلك من منطلقات إسماعيلية استهدفت إعادة النظر في البنية الإيديولوجية للإسلام وفق منهجهم التأويلي الباطني»[2]. ونحن نوافقه على القول الثاني لا على الأول، لأن المنطلقات التي وقفت وراء جميع حركات التغيير، وكل القوى الثورية، أو بالأحرى الإنقلابية في التاريخ العربي كانت منطلقات إيديولوجية بالدرجة الأولى. إنما تمثل الفكر الإنقلابي، لا الفكر التغيري الثوري بمعناها الصحيح.

وما يصح على القرامطة يصح على غيرهم، على البابكية مثلاً التي يقول تيزيني فيها: «إن البابكية كانت تطمح إلى خلق مجتمع جديد، قائم على المساواة الكاملة اجتماعياً وسياسياً واقتصادياً بين مجموع أفراد المجتمع. لقد طمح البابكيون إلى تجاوز النظام الإقطاعي الدامي من خلال خلق مجتمع اشتراكي»[3]. كما يعزو إليهم هدف «تحرير المرأة من عبودية المجتمع الإقطاعي والعائلية الإقطاعية»[4]، ممهداً لذلك بكلام عن «إصلاح زراعي»... على «أساس رأسمالي جديد»، وعن «تحويل رأسمالي صناعي» ويختم بقوله: «إن مجابهة الخليفة المعتصم للبابكيين تعتبر بحق مجابهة الإقطاع القومي المتآخي مع

(١) على طريق...، ص ٥٥.
(٢) فصول في الفكر السياسي العربي، ص ١٧٢.
(٣) م. ن، ص ١٨٨.
(٤) م. ن.

الرأسمالية القاصرة الضحلة للاشتراكية والوحدة الإنسانية». ونحن نميل إلى القول إن في مثل هذه الأحكام والاستنتاجات نوعاً من التعسف النظري، ومن لوي عنق الواقع وتطويعه حتى يتطابق مع الأحكام النظرية الموجهة بنوع من الإسقاط. وفي اعتقادنا أن الظروف التاريخية التي أملت عملية الانقلاب العقلاني، أي العلماني، الغربية لم تكن ناضجة بعد في العالم العربي خلال القرون الوسطى، ونحن أقرب إلى الاتفاق مع تيزيني على أن تلك الحركات المختلفة كانت تعبيراً عن «تمرد ضد الاضطهاد العنيف»[1]، «وعن المحاولة لتجاوز نماذج اجتماعية كاملة في وقت لم يكن ذلك ممكناًإطلاقاً»[2]. ولا نقصد من ذلك التقليل من أهمية كل أشكال التمرد ضد الظلم والطغيان. بل نقصد أن نشير إلى أن «العطل» الذي أصاب العقل العربي، وجعله عقلاً انقلابياً لا عقلاً ثورياً، هو كونه عقلاً غير ديموقراطي، أي أنه ينطلق في رغبته، الصادقة طبعاً، بالتغيير، من إلغاء الآخر أي القضاء عليه، أي قتله، من نفيه الميكانيكي لا من نفيه الجدلي الذي يقتضي توليد البديل من داخله. إنها الدائرة المفرغة في النزاع السني الشيعي، المعتزلي الأشعري، أو في النزاع بين العقل والنص، بين التراث والمعاصرة. وفي هذا النزاع تتكرر أشكال النفي ـ القتل ـ الإلغاء، وتجتر الأفكار والحجج نفسها من غير أن تتمكن من الارتقاء في حلقة لولبية، بدل الحلقة المفرغة أو المقفلة، نحو الأعلى، أي نحو التطوير الثوري.

من المحال والعبث البحث داخل التراث عن جذور مادية للعلمنة

(١) م. ن، ص ١٨٩.
(٢) م. ن، ص ١٩٠.

والديموقراطية والاشتراكية، لأن في هذه المحاولة تشويهاً للتراث وتشويهاً للنهضة الحديثة. إذ إن لكل منهما مفاتيحه للبحث، وكل استخدام للمفتاح في غير قفله يؤدي إلى خراب المفتاح والقفل معاً. ونحن مع القائلين بأن البنية الفوقية في العالم العربي لعبت خلال تاريخ العرب القديم، وما تزال تلعب دوراً يهز هزاً عنيفاً مقولة ماركس حول العلاقة بين البنية التحتية والبنية الفوقية. وإلا فكيف نفسر ثبات البنية الفوقية، الإيديولوجية خاصة رغم التغيرات الكبيرة التي أصابت البنية التحتية منذ الفتح الإسلامي حتى اليوم؟ ألا ينبغي أن نكتشف من داخل الماركسية، لا من خارجها، واستناداً إلى كل مناهج البحث العلمي الصالحة، لا إلى بعضها، ألا ينبغي أن نكتشف آلية جديدة للعلاقة بين البنيتين؟ بل، ينبغي القيام بذلك، ولكن من منطلقات أخرى غير تلك التي ولجناها، والتي حاولنا فيها حسب تعبير محمد دكروب، في مقدمة كتاب للطيب تيزيني، أن نقتحم «العالم المغلق الذي أراد السلفيون وحملة الفكر البرجوازي بمختلف تنويعاتهم، أن يظل وقفاً عليهم وحكراً لهم باعتباره مستودع سلاح إيديولوجي يستخدمونه في معاركهم ضد قوى التحرر والديموقراطية والتقدم»[1].

ذلك أن عملية الاقتحام هذه ليست سوى حلقة من سباق البدل الذي بدأه من قبلنا كثيرون غيرنا، بدءاً بأبي ذر الغفاري وانتهاءً بعلي عبد الرزاق وطه حسين في مواجهة أنصار النص من الأشعرية حتى محمد عبده وسيد قطب. ولن يكتب لهذه الحلقة الجديدة أفضل مما كتب لغيرها، وذلك لأن منطقها ما يزال منطقاً إنقلابياً إلغائياً.

---

(١) في السجال الفكري الراهن، ص ٥.

فالماركسية لا تصير جزءاً من تراثنا من موقع انخراطها في معركة اقتحامية ضد ما في تراثنا من فكر رجعي، بل هي تدخل، مثل أي علم، من باب القدرة على تمكيننا من تمثل تراثنا الذي ما يزال حياً فينا. وليس من مصلحتنا أن نشق بعصانا السحرية تاريخاً غنياً ومعقداً وشائكاً، فنضع يمينه مقابل يساره، ونديرِ نحن معركة خاسرة. إن المعركة مع الفكر الرجعي هي معركة راهنة، وليس تراجعنا التكتيكي نحو التراث إلاّ تورطاً في الهزيمة لأننا نسهم في ذلك بتحويل المعركة السياسية إلى معركة إيديولوجية، في حين أن المعركة التي تخاض «ضد قوى التقدم والتحرر والديموقراطية» هي معركة سياسية، محك الجميع، وهزيمتهم وانتصارهم فيها أمر يتحدد من خلال الموقف من الديموقراطية السياسية.

أمّا المعركة الإيديولوجية فلها أسلحتها وتحالفاتها وتكتيكاتها. وتكون ناجحة بمقدار ما تتمكن الماركسية من تقديم نفسها منهجاً علمياً صالحاً لا بمقدار ما تقع في فخ الإيديولوجية، فتشتبك مع من لا ينبغي الاشتباك معهم. إذن تكون الماركسية اقتحامية بمقدار ما تقتحم ذاتها فتتجدد، لا بمقدار ما تنكمش على ذاتها، فتضع نفسها في موضع الدفاع، وترى نفسها محاصَرة بدل أن تكون محاصِرة.

مأزق العالم العربي:
هل خرج العرب من التاريخ؟(*)

فكرة التحرر العربي هي المحور الذي يقوم عليه تحليل فوزي منصور في كتابه: l'Impasse du Monde Arabe، أي «مأزق العالم العربي» أو «العالم العربي أمام الطريق المسدود». وسنترك ترجمة عنوان الكتاب جانباً الآن، لنعود إليها بعد قليل في إطار تقديم مساهمة نقدية لأفكار الكتاب، بادئين بعرض مضمونه.

تلخيص كتاب، أو اختزاله في فكرة أو مجموعة أفكار، أمر جائز وغير جائز أيضاً. جائز لأن المفكرين، على اختلاف مشاربهم ومستوياتهم، ينطلقون من مقولات وأفكار، ويكون لكل واحد منهم نواة صغيرة يبني عليها أو حولها تحليله ويجمع بواسطتها، ولخدمتها، معطيات ومحاججات، ويشيد عليها عمارته الفكرية؛ وغير جائزة لأنه، مهما كان أميناً، قد يسيء للمعنى ويشوه المحتوى. مع ذلك، نرى أن فوزي منصور ينطلق في كتابه هذا من هاجس البحث عن العوامل الداخلية التي جعلت التحرر العربي في مأزق أو أمام طريق مسدود،

(*) l'Impass du Monde Arabe, Fawzi Mansour, ed., Harnativ, Paris, 1990. ظهرت ترجمته إلى العربية عن دار الفارابي.

وأنه يستند في تحليله القيم إلى مقولات عدة منها: التطور اللامتكافىء (سمير أمين)، وفك التبعية أو الاستقلال الاقتصادي (سمير أمين)، أولية العوامل الاقتصادية (الماركسية الكلاسيكية المتجددة) جدلية العلاقة بين البنية التحتية والبنية الفوقية (مناقضاً الفهم الستاليني والميكانيكي لهذه العلاقة). ويستخدم هذه المقولات في قراءة الواقع العربي ماضياً وحاضراً وفي استشراف مستقبل الأمة العربية.

يدور الفصل الأول من الكتاب حول هاجس الرد على القائلين بالمركزية الأوروبية (المشوهة)، وهي مقولة وضع أساسها المفكر سمير أمين؛ وتنطلق المقولة من أن عناصر النظام الرأسمالي أخذت في التكون في مركز نظام الإنتاج الخراجي كما في أطرافه، على حد سواء؛ وإذا كانت عوامل عديدة قد ساعدت هذه العناصر على النضج والتكامل في الغرب، فلا شك أن عوامل عديدة أخرى قد عرقلت هذه العملية في المركز، في مرحلة ما قبل الرأسمالية، أي في العالم العربي القديم والنهضوي. من هنا يطرح فوزي منصور أسئلة عديدة تصب كل الإجابات عنها في بؤرة هذا الهاجس.

ولئن كان العالم العربي ما يزال عاجزاً عن التكيّف مع حقيقة العالم المعاصر وعن الإجابة عن تحدياته، فذلك لأن الماضي العربي ما يزال، في نظر منصور، ماثلاً في الحاضر، وهذا ما لم يحدث شبيه له في تاريخ المجتمعات، وما يعتبر أحد الجوانب المأساوية في التاريخ العربي. ومن هذه الحقيقة ينطلق المؤلف ليطرح أسئلة عديدة حول دور العوامل الداخلية والخارجية، وحول عوامل العرقلة الكامنة في ماضٍ ماثل حالياً في بنية مجتمعاتنا، وحول الحدود التاريخية لهذا الماضي، وحول المهيمن والمسيطر من العناصر المكونة في كل ظاهرة اجتماعية، وحول آلية استيعاب الماضي وتمثله، وحول الأسباب التي

حالت دون أن تنجز الدولة العربية الحديثة رأسماليتها على غرار اليابان مثلاً، إلى ما هنالك من أسئلة تذهب للبحث عن جذور هذا المأزق أو الطريق المسدود. وهو يخلص من هذه الأسئلة إلى استنتاج أساسي خلاصته ضرورة البحث في البنى الحاضرة وفي نمط الإنتاج الحالي، داخل العالم العربي، عن أسباب وعوامل حضور الماضي بقوة فيها، من غير أن يحول هذا الاستنتاج دون العودة إلى الماضي بحثاً عن عوامل مأزقه القديم، وذلك استناداً إلى مقولة ماركسية أيضاً تقول بأن المجتمع، أي مجتمع، لا يعاني فحسب من تناقضاته الراهنة بل أيضاً من تلك التي يحملها الماضي وتبقى حية في الحاضر.

في تشخيصه عوامل المأزق وعناصره يقول فوزي منصور إن العالم العربي الحديث قاوم الغزو الأجنبي، وحصلت بلدانه على الاستقلال، بأساليب مختلفة، وترافق ذلك مع أزمات اقتصادية، ومع عدم قدرة على التحكم بالثروات، الأمر الذي رسخ الاعتقاد بأن الاستقلال كان شكلياً، وبأن الأزمات التي تعصف بالوطن العربي هي من النوع ذاته الذي يصيب بلدان العالم الثالث، أو الرأسمالية الطرفية.

الظاهرة الأبرز في مأزق العالم العربي هو عدم قدرته على التوحد في أمة، رغم توافر عناصر عديدة تساعد على هذه الوحدة، منها الثقافة المشتركة واللغة المشتركة (رغم تعدد اللهجات)، والدين والتاريخ المشترك والجغرافيا (رغم بعض مظاهر التقطع أو الانقطاع أيام التتار وهولاكو، وإسرائيل، والانتداب، ورغم وجود أقليات دينية)، ووحدة المناخ، وحق كل عربي، قبل الانتداب، في التنقل والتجارة وتولي مناصب ومسؤوليات في كل الأقطار العربية... إلخ. ولا يقلّل من إيجابية هذه العوامل التوحيدية وجود تمايزات لغوية (جنوب السودان وموريتانيا) ودينية (مسيحيين ويهود) وإثنية وعرقية

(الكلدان، السريان، الأتراك، الأكراد... إلخ)، رغم أن هذه الأقليات لا تقاس بعدد كل منها، بل بأهمية الدور الذي يعود إلى كل منها داخل كل مجتمع، وبهوية العالم العربي وما يختاره لنفسه من نظام وأطر. ويرى منصور أن العالم العربي لم يصل بعد إلى مستوى الأمة، لأن هذه تحتاج من الروابط الثابتة والمحددة ما يجمع الأفراد في إطار من النسيج الاجتماعي المتماسك والوثيق، وما يجعلهم يعيشون حياة اقتصادية واحدة. ولا يعني ذلك، في نظر المؤلف، أن العنصر الاقتصادي وحده كاف لذلك، ربما يكون العنصر الاجتماعي الذي يقوم على أساس اقتصادي، أي وجود طبقة متماسكة موحدة، هو الشرط اللازم والضروري لقيام الأمة، إضافة إلى شرط آخر ذي أساس اقتصادي أيضاً، وهو صناعة وسائل الإنتاج والسلع الاستهلاكية والقاعدة التكنولوجية. وهناك شرط ثالث يتمثل في قيام نظام سياسي متماسك مبني على مؤسسات القانون ووحدة العملة والاقتصاد والسياسة الخارجية والجيش وهو ما قامت عليه الأمم الغربية الحديثة، ولم ينضج بعد في العالم العربي. على أن الاعتراض الذي يقدمه منصور نفسه على ذلك هو أن نضج هذه العوامل في الغرب يعود، من بين ما يعود إليه، إلى سياسة الاستعمار التي أمكن للغرب، بواسطتها، استثمار خيرات بلدان المحيط، مما جعلها تخفف من حدة تناقضاتها الداخلية، وهذا ما تؤكده حالة كل من ألمانيا وإيطاليا، اللتين استبعدتا من هذا الامتياز، واندفعتا إلى طمس تناقضاتهما عن طريق العنف واستبعاد الديمقراطية.

في الفصل الثاني يعود فوزي منصور للبحث في الماضي بهدف الكشف عن الأسباب التي حالت دون تبلور النظام الرأسمالي في المركز العربي رغم توافر عناصر عديدة منه.

من سيادة الطابع البدوي على النظام الاجتماعي السياسي في الجزيرة العربية قبل الإسلام حتى سيادة الدولة العثمانية، مرحلة طويلة من التطور، شهد العالم العربي خلالها ازدهاراً اقتصادياً وثقافياً وأشكالاً متعددة من توزيع الثروات، إلا أن ذلك لم يبلور صيغة نظام رأسمالي، رغم بروز عناصره الأولى. فبعد توحيد الجزيرة العربية، ومرحلة الفتوحات، وتوحيد العالم الإسلامي على أساس الشريعة بقسميها المتعلقين بالشأن الخاص (حياة الأفراد)، وبالشأن العام (حياة الجماعة والقوانين الإدارية والمالية والحقوقية)، برزت المسألة المتعلقة بتنظيم الحياة الاقتصادية ومشكلة الملكية اللتين وجدتا في الشريعة إطاراً مطاطاً يصلح للدفاع عن أي شكل من أشكال الملكية وتوزيع الثروة.

لقد عمد أبو بكر إلى توزيع صارم للمداخيل على أساس المساواة التامة (ربما بين أهل مكة والمدينة بشكل خاص) والرقابة الصارمة للسلطة على الدخل العام. ثم جاء عمر ليستبدل نظام المساواة هذا بآخر أكثر تعقيداً منه، يأخذ بالاعتبار الأقدمية في اعتناق الإسلام، والقرب من سلالة النبي، والكفاءة، فمنع توزيع الغنائم على المحاربين. ثم جاء عثمان ليخفف من الرقابة التي وضعها أبو بكر وحافظ عليها عمر، وولى أقرباءه مسؤوليات في هرم السلطة، وألغى التمييز بين ثروته الشخصية والثروة العامة، الأمر الذي أدى إلى انفجار التناقض بين حزب أصحاب الامتيازات بقيادة أقربائه وحزب «الطهريين» والفقراء بقيادة علي، وانتهى الصراع بقيام طبقة مميزة قادت دفة الحكم هي الأرستقراطية الأموية. كما انتهى إلى حرب إيديولوجية ـ دينية لم يعد من السهل فيها التمييز بين ما لله وما لقيصر، وإلى الإقرار بأن الوصول، إلى السلطة، أياً تكن الوسيلة، هو

أساس شرعية هذه السلطة، مما يعني الإقرار بحظر كل معارضة وتأسيس نظرية للدولة التسلطية وردع الفقهاء عن البحث في شكل السلطة وأسسها (شذ ابن خلدون عن ذلك) ولم يعد أمام المجتهدين وغير المجتهدين سوى الدعوة إلى العودة للأصول الراشدية.

يتابع منصور هذا العرض فيرى أن الأمويين، بصفتهم تجاراً أو من أصول تجارية من مكة، لعبوا دوراً أساسياً في توحيد العالم العربي إلا أن الهزيمة التي لحقت بهم على الصعيد الاقتصادي، على أيدي البيزنطيين الذين فرضوا حصاراً بحرياً عليهم من جهة الغرب، ساعدت على تقويض سلطتهم وانتقالها إلى العباسيين، وانتقال العاصمة إلى بغداد، وانتقال التجارة في قسم أساسي منها، نحو الشرق، عن طريق البصرة والخليج العربي. هذا الاتجاه العام في مسار تطور الأوضاع في ظل الدولة الأموية لا يلغي بعض أشكال التنوع التي شهدتها فترة ولايتهم، لا سيما أيام عمر بن عبد العزيز الذي أدخل تعديلات على النظام الضرائبي.

أما العصر العباسي فقد شهد تبلور صراعات طبقية وقيام طبقات، بعد أن تم تعويض الضرائب المفروضة على غير المسلمين عن طريق تطوير الإنتاج الزراعي، فقامت حضارة التجارة بدل حضارة البداوة، وأخذ العالم العربي يصبح أساسياً في التجارة بين الشرق والغرب. إلا أن هذا الازدهار لم يكن محمياً بقوانين صارمة، ذلك أن نظام الملكية ظل نظاماً هشاً قابلاً للتأثر بالاجتهادات المتناقضة وللتغير العشوائي تبعاً لمشيئة الحكم الاستبدادي التسلطي، باستثناء حكم الفاطميين في مصر الذي تمكن من تأسيس نظام مدني ومن النهوض بالاقتصاد الزراعي والصناعي والتجاري، مما ساعد على خلق برجوازية صناعية وريفية، ومما جعل الأمر يبدو وكأن كل العوامل قد توافرت لقيام

نظام رأسمالي. إلا أن ذلك لم يحصل لا أيام الفاطميين ولا في عصر العباسيين الذهبي.

لماذا إذن لم تتطور رأسمالية ريفية أيام العباسيين ولم يقم نظام رأسمالي أيام الفاطميين؟ هذا هو السؤال الأساسي الذي يتولى فوزي منصور الإجابة عنه، معدداً الأسباب التالية:

١) عدم وجود قوانين مدنية صارمة وواضحة. فالنظم الإسلامية، في نظره، صالحة للتكيف مع كل أنماط الإنتاج، بما في ذلك تلك القائمة على أساس الملكية الخاصة للأرض.

٢) هشاشة نظام الملكية.

٣) عدم سيادة العمل المأجور وبقاء العبودية والعمل بالسخرة والعمل بالمحاصصة أشكالاً من علاقات الإنتاج مهيمنة. وكان من نتيجة ذلك قيام ثورات متعددة وانتفاضات غيّرت من طبيعة الدولة والمجتمع العربي الإسلامي. ففي مواجهة ذلك كان الخليفة يلجأ، إلى استخدام جيوش من أصول عرقية أخرى غير أصول الثائرين (جيش من الأتراك في مصر مثلاً بعد طرد العرب من الجيش ومن وظائف الدولة العليا)، الأمر الذي جعل الخليفة أسير عناصر جيشه، والذي دفع الاقتصاد إلى نوع من عدم الاستقرار، بعد أن تمّ توزيع الأراضي على كبار ضباط الجيش واعتماد نظام الإقطاعات، وتفكك الدولة المركزية وتحولها إلى سلطة شكلية ترضي الأمراء والولاة لتحافظ على ولائهم الجزئي.

٤) لم تتمكن الطبقات المالكة للثروة المتراكمة من الوصول إلى السلطة.

٥) ظل الرأسمال التجاري مجزءاً بين تجارة خارجية وأخرى داخلية، كما ظل منفصلاً عن الرأسمال الصناعي الحرفي، ولم

يندمج، بالتالي، الرأسماليون ضمن طبقة.

٦) كان التجار يقفون في صف الحاكم ويفضلون الاحتماء به والتحالف معه ضد أي تغيير.

٧) لم تكن فئات التجار جزءاً عضوياً من النسيج الاجتماعي (في مصر الفاطميين خاصة).

٨) كانت رقعة العالم العربي الإسلامي أوسع بكثير من أن يحيط بها أو يسيطر عليها قطاع تجاري واقتصادي واحد.

٩) كان للحملات الخارجية، الصليبية والمغولية تأثير سلبي، فقد دمَّرت البنى التوحيدية على الصعيدين الاقتصادي والسياسي. وتفاقم هذا التفكك أيام الحكم العثماني بعد انهيار الزراعة واقتصاد دور الدولة على الجباية دون التوجيه والحماية، وبعد اعتماد سياسة ضرائبية تخريبية رفعت بموجبها الضرائب على التصدير وانخفضت الضرائب على الاستيراد، الأمر الذي مهد للغزو الأوروبي، على عكس ما كانت تتذرع به الدولة العثمانية وما تدَّعيه من حماية العرب من الغزو الأجنبي.

في الفصل الثالث يستعرض فوزي منصور حالة الحاضر العربي، ويتوقف عند الظروف التي تكوّنت فيها الدولة حديثاً في الجزيرة العربية، مع بداية الغزو الاستعماري للمنطقة الذي نصَّب من بين أمراء القبائل والعشائر من يتولى الحكم ويؤمن له الحماية، من خلال أنظمة وراثية أعقبت أخرى تناوبية فيما بين القبائل والبطون والأفخاذ. وكان من نتيجة ذلك حلول السلطة الاستبدادية المطلقة محل الديمقراطية القبلية، وبروز خلافات على الحدود لأول مرة في التاريخ العربي، وشرذمة العالم العربي إلى دويلات، واستخدام ذلك في مواجهة حركة تحرر ناشئة، وفي ترسيخ احتكار السلطة والاستئثار بالثروات العامة

(ثلث الثروة النفطية الوطنية ملك للحاكم في بعض أنظمة الجزيرة). وفي ظل هذه الظروف نهض الاقتصاد المسمى حراً، إلا أنه لم يكن حراً، أولاً لأن النشاط الاقتصادي اقتصر على البترول ولم يتكامل مع سائر قطاعات الإنتاج. وثانياً لأن هذا النشاط متمركز بين أيدي فئات قليلة من المالكين، وهذا ما أدى إلى إعادة تطور قطاعات الإنتاج الأخرى، وإلى تدمير البنية الاجتماعية ووحدتها من خلال استبعاد المواطنين من الدخول في عملية الإنتاج.

هذا على جبهة المعسكر العربي الرجعي، أما في معسكر التحرر فقد شهد العالم العربي محاولات تحررية عدة امتدّت من تجربة محمد علي باشا في مصر إلى الانتفاضة الفلسطينية، مروراً، بشكل خاص، في الثورة الناصرية وثورة الجزائر. ويرى فوزي منصور مساراً مشتركاً قطعته معظم الحركات الثورية. يبدأ المسار المشترك من العمل ضد خطر البقاء خارج حركة التطور الصناعي الرأسمالي وضد الخطر المقابل، خطر الوقوع في التبعية للرأسمالية (الناشئة أيام محمد علي، والإمبريالية بعد الحرب العالمية خاصة)؛ ويمر هذا المسار في عدم تجذر الدخول في حركة التطور الرأسمالي وفي عدم تجذر الاستقلال الاقتصادي، أي في عدم تفادي الوقوع في التبعية، الأمر الذي سهل الدخول في المحطة الثالثة من هذا المسار، في سياسة الانفتاح، أيام إسماعيل في القرن الماضي، ثم أيام السادات في القرن الحالي، وفي سياسة تطوير الرأسمالية الطفيلية المرتبطة بعجلة الاقتصاد الإمبريالي. هذا مع فوارق بسيطة في تجربة الجزائر التي اعتمدت في البداية سياسة التسيير الذاتي، وفي مرحلة لاحقة سياسة مختلطة تجمع بين الاقتصاد الموجه والاقتصاد الحر. وفي جميع الحالات كان يتم

الانتقال من الدولة البيروقراطية إلى الدولة الليبرالية وإلى تزايد حجم الدين العام.

يخلص فوزي منصور إلى وضع تصور استشرافي يرى فيه أن التحرر العربي مهمة لا يمكن أن تنجح إلا على الأسس التالية:

١ ـ لا مستقبل تحررياً خارج الوحدة العربية.

٢ ـ لا مستقبل تحررياً من موقع الاندماج في النظام الرأسمالي الطرفي الذي لا يسمح بتطوير القوى المنتجة.

٣ ـ لا مستقبل تحررياً في ظل استثمار العائدات البترولية في قطاع التجارة واستيراد السلع الضرورية من الغرب، من دون زيادة المبادلات فيما بين الدول العربية.

٤ ـ لا مستقبل تحررياً خارج التكامل العربي الذي من شأنه وحده التخفيف من حدة التبعية للغرب.

٥ ـ خلاصة كل ذلك أن الوحدة العربية هي الطريق، إلى حل المعضلات، ولكن، وحدة بقيادة غير البرجوازية القائمة وبقيادة فئات أخرى غير النخب البترولية، وعلى أساس آخر هو التنمية المركزية ـ الذاتية.

* * *

يستكمل سمير أمين البحث ويشارك في نقاش القضايا في فصل أخير من الكتاب عنوانه: النظام الرأسمالي العالمي والأنظمة ما قبل الرأسمالية. وينطلق من الموافقة على أفكار فوزي منصور، لا بعموميتها فحسب بل بتفاصيلها أيضاً، ويطرح السؤال ذاته الذي طرحه منصور: لماذا لم ينتج العالم العربي الإسلامي رأسماليته بديناميته الخاصة؟ ويسارع إلى عدم الموافقة على أن ذلك عائد إلى عقم نمط الإنتاج الآسيوي وعلى التفسير القائل بوجود «معجزة أوروبية»، ويؤكد

مع منصور على أن التاريخ الإسلامي العربي قام على صراع بين مشروعين: مساواتي مثالي (الراشدين) وطبقي عنفي (الأمويين)، وعلى عسكرة السلطة وعلى الشمولية الإسلامية، ويرى أن أسباب عدم قيام الرأسمالية فيه تعود إلى:

١ ـ رقابة السلطة على التجارة والضرائب، ٢ ـ الطابع العسكري والأجنبي للسلطة، ٣ ـ البطء في تطور أدوات العمل. وذلك في مقابل العوامل التي هيأت لقيام الرأسمالية في الغرب، وهي عوامل التبادل السلعي والعمل المأجور والملكية الخاصة. ويقرر أن الإسلام ليس مسؤولاً بذاته عن هذا المأزق التاريخي، وأن المأزق الاجتماعي هو الذي راح يبحث عن مبررات نظرية داخل الإسلام. ويضيف أمين أن استمرار النظام العبودي منتشراً داخل الدولة الإسلامية أرجأ تبلور الصراع الطبقي وذلك بإرجائه تبلور العمل المأجور ومنع تحوله إلى ظاهرة سائدة، وأن السلطة الرأسمالية تقوم على أساس ملكية الثروة في حين أن السلطة في الإسلام وفي كل المجتمعات السابقة على الرأسمالية هي مصدر الثروة، وأن مجتمعات ما قبل الرأسمالية كانت محكومة بالإيديولوجيا السياسية بينما المجتمع الرأسمالي محكوم بقانون القيمة الاقتصادي... إلخ. ويتابع هذه المقارنة من خلال استنتاجات علمية عديدة ليصل إلى رفض ادعاء التفوق الأوروبي وإلى أن الرأسمالية، التي هي النظام الوحيد الذي وحَّد العالم على أسس الملكية الخاصة والقوانين الاقتصادية، كوْنَنَت أسعار السلع وحركة الرساميل دون أن تكونن قوة العمل، وهذا، برأيه، واحد من أسباب ونتائج التقسيم العالمي للعمل وتحول النظام الرأسمالي إلى مركز وأطراف. ويخلص سمير أمين إلى الاعتقاد باستحالة الثورة البرجوازية

في العالم الثالث ويقترح ثورة شعبية لفك التبعية.

* * *

إسهاماً منا في هذا النقاش، نعطي لنفسنا الحق في طرح بعض الملاحظات والأسئلة الاعتراضية. ونسوق ذلك بدافع الهاجس ذاته الذي يوجه البحث حول «مأزق العالم العربي»، هاجس «التحرر»، والخروج من أشكال القيود التي تعرقل تطور العالم العربي، لا سيما القيد الخارجي الاستعماري الذي يعمل بكل ما أوتي من قوة وإمكانات للحؤول دون إنجاز هذا التطور، والقيد الداخلي المتمثل بوطأة الماضي الميت على حاضر العالم العربي، وبعجز القوى الحالية المسيطرة عن القيام بهذه المهمة. كما نطرح هذه الأسئلة من موقع التقدير الكبير لهذه المدرسة الجديدة في قراءة الراهن والماضي العربيين في مواجهة مدارس أخرى أظهرت عجزاً وبينت عن نواقص في طريقة رؤيتها إلى المهمات النضالية وإلى مهمات البحث العلمي. ونعني بهذه المدرسة تلك التي تجتهد وتبتكر داخل حقل الفكر العلمي المادي التاريخي إغناء وتطويراً وتجاوزاً له من داخله، لا من موقع العداء له.

الملاحظة الأولى: تتعلق بعنوان الكتاب. فهل يرى الكتاب أن العالم العربي في مأزق أم أنه أمام الطريق المسدود، وهما ما يحمله العنوان من دلالة حقيقية أو مجازية. فإذا صحَّ أن الوحدة، بتدرج مستوياتها هي السبيل الوحيد لتحرر العالم العربي من الاستعمار ومن التخلف، وإذا صح أن الوحدة لا تقوم بقيادة القوى المسيطرة حالياً، ولا تقوم في ظل النظام الدولي القائم الذي لا يكتفي فحسب بعرقلة هذه المهمة بل يتخذ مواقف هجومية للحؤول دون إنجازها ومنعها بكل السبل والوسائل حفاظاً منه على مواقع سيطرته وعلى استثماراته

وعلى نهبه لثروات العالم الثالث عموماً، ومنه العالم العربي، إذا صحَّ ذلك، أفلا نكون في مواجهة دائرة مغلقة تنسد فيها كل سبل النجاح في تحقيق التحرر؟

وإذا صحَّ أن السلطة الرأسمالية تقوم على أساس ملكية الثروة وأن السلطة في الإسلام وفي المجتمعات ما قبل الرأسمالية هي مصدر الثروة، وإذا افترضنا أن السلطة الراهنة في العالم العربي، أو على الأقل في بعض أقطاره الأكثر غنى، هي سلطة ما قبل رأسمالية، لأنها مصدر الثروة لا مآله ونتيجته، ولأنها ما تزال تحول، جرياً على عادتها منذ القرون الأولى للإسلام، دون قيام نظام رأسمالي بالمعنى الحديث للكلمة، أي دون تبلور صراع طبقي يتجاوز أطر الصراع القبلي والعشائري والعائلي، ودون قيام سلطة القانون والمؤسسات، ودون تحرير الملكية تحريراً كاملاً باتجاه سيادة الملكية الخاصة، ودون سيادة قانون القيمة الاقتصادي بديلاً من سيادة الإيديولوجيا السياسية، إذا صحَّ كل ذلك، أفلا نكون اليوم أمام امتداد للماضي داخل الحاضر، أمام ديمومة عوامل العرقلة التي ترقى إلى طبيعة العوامل القديمة نفسها (الدولة الإيديولوجية)؟

إذا صحَّ هذا وذاك يكون العالم العربي أمام طريق مسدود. ولكن ماذا يفيد البحث الاستشرافي هذا إذا كان السبيل إلى المستقبل مسدوداً؟! لا نظن أن الكتاب هذا ينطلق من هذه النظرة التشاؤمية، بل هو، على العكس، يرسم ملامح المستقبل متلمساً طرقاً لبلوغه. إنه الطريق المسدود، على ما نرى، أمام القوى المسيطرة وهو المأزق أمام قوى التغيير الحالية. وبالتالي فليس من جدوى في البحث عن الأسباب التاريخية أو الراهنة، التي جعلت الطريق مسدوداً، إلا إذا وضع هذا البحث في خدمة قوى التغيير، وإلا إذا تمكنت هذه القوى

من الاستفادة منه وترجمته برامج نضالية ملموسة وصالحة وتجميعية. فهل هي، في حالتها الراهنة، في وضع القادر على ذلك؟ إني أشك في الأمر.

الملاحظة الثانية: لقد وقفت قوى التغيير العربية، القوى التقدمية، قوى حركة التحرر الوطني، من الغرب، الموقف نفسه الذي اتخذته القوى الرجعية منه، أعني بذلك موقف الرفض الشوفيني. فباستثناء تجربة محمد علي باشا، وقفت قوى التحرر القومية والدينية والماركسية الموقف ذاته، وبمبررات مختلفة، إزاء الغرب. الغرب في نظرها هو الغريب عن الدين (التيارات الإسلامية) والغريب عن التاريخ، لأن ما قبل الاشتراكية، في نظر الماركسيين، هو مما قبل التاريخ، ولأن التاريخ الحقيقي للبشرية يبدأ بالاشتراكية، وقد عكس هذا الموقف نظرة واحدة عند جميع هذه القوى، نظرة لا تعترف بالغرب ولا بمشروعه الحضاري، وتبحث عن ملامح مشاريعها إما داخل الماضيَ السلفي الذي ليست له حدود واضحة ومعالم محددة، وإما داخل المستقبل الذي رسمت صورته في الغرب أيضاً، أي في تجربة البلدان الاشتراكية. وبهذا وقعت قوى التحرر والتغيير والتقدم في مأزق العداء للنظام الرأسمالي كنمط إنتاج، أي عداء مطلقاً إيديولوجياً، ولم تضع لنفسها مهمات ملموسة في الصراع مع شكل معين من سيطرة النظام الرأسمالي هي السيطرة الاستعمارية أو سيطرة الرأسمالية اللامتكافئة، رأسمالية المركز والأطراف. بعبارة أخرى، راحت هذه القوى تحارب الغرب بفكره وبتقدمه العلمي إلى جانب محاربتها إياه بنزعته إلى السيطرة والتوسع والاستعمار، فبدا الفكر الغربي مادياً ملحداً في نظر السلفيين وبرجوازياً، بالمعنى التحقيري لا العلمي للكلمة، في نظر الماركسيين. ولم تقتصر مجابهات هذه القوى

على التصدي للغرب بوجوده المادي العسكري فحسب، بل تعدَّت ذلك إلى الوقوف في مواجهة كل من يحمل «لوثة» الغرب. هكذا جرت مجابهة محمد علي باشا من جانب السلفيين، وعبد الناصر حديثاً من جانب الماركسيين والسلفيين على حد سواء، ولكل أسبابه ومبرراته طبعاً. وهكذا أيضاً جرت مجابهة التيارات العلمانية والديمقراطية من جانب قوى رأت في العلمانية عدواناً صارخاً على سلطة «الكنيسة» الإسلامية، وقوى أخرى رأت في الديمقراطية حقيقة برجوازية ينبغي الانقلاب عليها لصالح ديمقراطية أخرى هي الشورى أو الديمقراطية المركزية.

كان لهذه الظاهرة نتائجها كما كان لها مقومات نظرية. لقد غدا التناقض الخارجي، أو التناقض مع الخارج، هو التناقض الأساسي إن لم نقل الوحيد، وبهذا أضيفت حلقة جديدة في سلسلة الفكر السياسي العربي تعزز الماضي الميت الذي يمجد الوحدة باسم الإيديولوجيا، في مواجهة التناقضات الداخلية، وترسخ النزعة التسلطية الاستبدادية التي ترقى جذورها إلى التاريخ العربي الإسلامي وإلى واقع التجارب الاشتراكية المحققة على حد سواء، وتعرقل بالتالي انتشار أفكار التحرير، على مساوئها، التي طرحتها الرأسمالية، تحرير القوى المنتجة، وتحرير العقل البشري، وتحرير علاقات الإنتاج من قيود السلطة الإيديولوجية السياسية إلخ.

الملاحظة الثالثة: طرحت حركة قوى التغيير والتقدم والتحرر في العالم العربي شعارات مختلفة شكلاً وواحدة في مضمونها، عبر البعض عنها بفك التبعية والبعض الآخر بالاستقلال الاقتصادي، في حين راح الفريق السلفي يحارب من أجل الغاية ذاتها دون أن يبلور شعاراً ملموساً. ولا شك أنه كان لذلك ما يبرره قبل البريسترويكا

السوفياتية التي، مهما كانت نتائجها وأسبابها، راحت تستعيد بعض سياسة النيب اللينينية، وقبل الثورة الإيرانية التي تتخبط اليوم في اختيارها نظامها الاقتصادي ولا ترى مناصاً من اللجوء إلى قوانين الرأسمالية وأسسها الاقتصادية والسياسية. نقول قبل هذه وتلك لأن احتمالات الانقلاب على الرأسمالية الطرفية كانت مفتوحة على إمكانية تحقيق نمط إنتاج اشتراكي أو نمط إنتاج إسلامي، حسب ادعائهما؛ أما اليوم، وبعد النتائج الأولى التي آلت إليها كل من «الثورتين» الإصلاحيتين في الاتحاد السوفياتي وإيران، فإن الكلام عن استقلال اقتصادي، أي الاستقلال عن النظام الرأسمالي أو فك التبعية إليه، بات غير واقعي، في المدى المنظور على الأقل. وهذا ما تؤكده .لا هاتان الثورتان فحسب، بل أيضاً واقع التطورات الجارية في ما تبقى من أنظمة سبق لها أن أنجزت شكلاً من الاستقلال وفك التبعية، كالصين وفيتنام وغيرهما. هذه الملاحظة تستكمل سابقتها وتصب حيث تصب، أي في الفكرة التي ميّز فيها سمير أمين بين الصراع ضد النظام الرأسمالي كنمط إنتاج والصراع ضد الأنظمة الرأسمالية التي تعيق تطوير نفسها وتحول لا دون كوننة قوة العمل فحسب بل دون كوننة قوانينها العامة أيضاً.

الملاحظة الرابعة: يقول فوزي منصور، ويوافقه سمير أمين، بأن الإسلام ليس مسؤولاً بذاته عن عدم قيام الرأسمالية بدينامية داخلية في العالم العربي الإسلامي. وهما يستندان، في ذلك، على ما نعتقد، إلى أولية العوامل الاقتصادية الاجتماعية على ما عداها. ونحن من جانبنا لا نقول العكس، فنقع في تبسيطية القول ومثاليته، أي في الاعتقاد بأولية العوامل الإيديولوجية على ما عداها. إلا أننا نرى من اللافت للنظر أن تكون الأسس الإيديولوجية التي استقوى بها نمط

الإنتاج الخراجي في العالم العربي والإسلامي وتذرع بها ما تزال حية في ظل نمط الإنتاج الحالي (الرأسمالي الطرفي). ولا شك أن قدرة هذه البنية الإيديولوجية على الديمومة لا تعود إلى عوامل قوتها الذاتية بقدر ما تعود إلى عوامل من خارجها، أي من البنية السياسية والبنية الاقتصادية المتخلفتين.

وإذا جاز لنا أن نحاكم البنية الإيديولوجية الدينية بمثل ما نحاكم أية بنية إيديولوجية أخرى، نرى من المقبول منطقياً أن نقيم المقارنة بين تجربة الإسلام في علاقته بالسياسة وتجربة الماركسية في إطار العلاقة ذاتها، وأن نطرح السؤال التالي: هل كان فشل التجربة الاشتراكية المحققة بعد الثورة السوفياتية ناجماً عن سوء في الممارسة أم عن نواقص في النظرية. إننا نميل إلى الاعتقاد بأن أي خطأ في الممارسة يجد ذريعته وجذوره في خطأ داخل النظرية. وليس ذلك فحسب حذراً من تكرار الإجابة الإسلامية الجاهزة القائلة بأن الإسلام الحقيقي لم يتجسّد فعلياً عبر التاريخ، تكرارها بذاتها وتكرارها في إجابة ماركسية مماثلة، بل لأن الماركسية، في جانبها الإيديولوجي، كما الإسلام، تتميز بنوع من المطاطية يجيز لها التكيّف مع اجتهادات شتى، وهذا ما يفقدها، كإيديولوجية لا كقوانين علمية، كما يفقد الإسلام، صرامة القانون وحزمه ودقته ووضوحه.

كما نميل إلى الاعتقاد بأن الرأسمالية تمتاز عن الإسلام وعن الماركسية المحققة بنجاحها في تحرير العقل من سلطة الإيديولوجيا الغيبية أو الدينية/الماركسية. ولا نعني بذلك أن المسيحية استسلمت طوعاً أمام العقلانية عرفاناً منها بعجزها عن تسهيل السيرورة التاريخية، وبوصولها إلى حدودها التاريخية، فلا شك هنا أن المعركة التي دارت داخل المسيحية بين تيار يروج للعقلانية وللرأسمالية وآخر

يقف ضدهما بالمرصاد، قد شكلت عنصراً مساعداً في حصول القطيعة مع الإيديولوجية الغيبية الخراجية، دون أن نصل في وصف هذه الحقيقة إلى الوقوع في أوهام ماكس فيبر حول «الأخلاق البروتستانتية» في تجسيد «روح الرأسمالية». غير أن الأكيد في الأمر هو دور المسيحية بالذات التي كانت لا تتبنى، في نظرتها إلى السلطة، الجمع بين الزمني والديني، والتي لعبت دور الخصم المباشر والواضح في الصراع ضد العقلانية، مفسحة، من داخل النظرية، للسياسي أن يكون طرفاً ثالثاً، حسم المسألة لصالح العقلانية. أما الإسلام فقد حالت نظريته، أو إحدى تأويلاتها، التي تجمع بين الديني والدنيوي، دون أن تستقل السياسة بكيانها ودون أن يتبلور صراع واضح بين البنى المختلفة داخل المجتمع، بصفتها بنى متمايزة ومتفاعلة ومتناقضة، لا بنى متماهية ببعضها تجمع بينها حقيقة كلية، هي حقيقة الدين والحاكم الموحَّدين زعماً باسم الإسلام.

وإذا كان صحيحاً أن ما طبق في التجربة الاشتراكية المحققة لا يرقى إلى الماركسية الحقة أفليس لهذا التطبيق جذوره من داخل الماركسية؟ نقول على سبيل المثال، أليس مفهوم الطبقة العاملة، مقروناً بمفهوم ملكية قوة العمل (الطبقة العاملة لا تملك سوى قوة عملها)، مقروناً بأن القوة هي، في التحليل الأخير، قوة مادية، وبأن الصراع الطبقي هو المحرك (الوحيد) للتاريخ، أليس ذلك هو الذي مهّد لممارسة تحولت فيها الطبقة العاملة إلى عدوة للمبادرة الفردية (باعتبارها من أسس الرأسمالية) وبالتالي لكل أنصار المبادرة الفردية، بمن في ذلك أفراد من صفوف الطبقة العاملة، وتحولت إلى قوة «مادية» لا تقوى على التجميع بقدر ما تقع ضحية الاتهام المعادي لها بالعمل على التفرقة بين الطبقات (فيما تسعى إلى جمعها في تحالف)،

وحشرها في زاوية العزلة مقابل برجوازية تعمل هي بالفعل على تعميق التناقضات الطبقية (فيما تبدو ظاهرياً أنها القوة الوحيدة التي وحَّدت المجتمعات والعالم)؟

بعبارة أخرى ألم يكن التبسيط الماركسي الذي قدّمه ماركس عن ترسيمة التشكيلات الخمس في تاريخ البشرية هو الذي سوّغ لأتباعه، أو لمدعي ذلك، استكمال هذا التبسيط بما يشبهه أو يجانسه وصولاً إلى القول بانتصار الطبقة العاملة الحتمي وبقدرتها على بناء الاشتراكية؟ وهل ذكر ماركس في ترسيمته أن الصراع بين العبيد والأقنان انتهى إلى قيام دولة العبيد، والصراع بين الفلاحين والإقطاعيين انتهى إلى قيام دولة الفلاحين؟ وإذا كان صحيحاً دور مثل هذا الصراع الطبقي، وهو صحيح، أفليس تبسيطاً القبول بحتمية قيام دولة الطبقة العاملة في مفارقة تاريخية مع ما سبق من أشكال الصراع الطبقي الذي كان يحرك التاريخ، لا في أفق حلول الطبقة المضطهدة والمستغَلة (بالفتح) محل المضطهدة والمستغِلة (بالكسر)، بل في أفق قيام طبقة أخرى محلهما هي البرجوازية في النظام الرأسمالي وهي غير الطبقة العاملة، بالمعنى الجامد للكلمة، في الاشتراكية، أو هي طبقة ضحايا الاستلاب والاستغلال الرأسماليين، إذا صح، ماركسياً، جمعهم في طبقة، وإلا فإن مفهوم الطبقة ينطوي بذاته على الثغرة التي دخل منها خصوم الماركسية لينعوا موتها وهي ما تزال حية، وبإمكانها أن تستعيد شبابها إذا ما وقفت وقفة نقدية ماركسية من ثغراتها، وقفة تبدأ بالاعتراف بوجود ثغرات فيها وتنتهي بتجاوزها.

ما يصح على الفكر العلمي يصح، من باب أولى، على الفكر الغيبي الذي تنتهي حدوده التاريخية مع الدولة الحديثة التي ظهرت إلى الوجود عندما أصبح الإنسان هو مركز العالم بديلاً من المركز الغيبي

الميتافيزيقي. عند هذه الحدود التاريخية ظهرت السلطة الرأسمالية كتجسيد لتمجيد الكائن البشري وإن من زاويته البشعة، زاوية استغلال الإنسان للإنسان، إلا أن الرأسمالية قامت على تحرير العقل من سلطة الغيب، وهو ليس أمراً ثانوياً أو تفصيلياً في حركة التاريخ الحديث، تاريخ الفكر وتاريخ التطور الاقتصادي الذي نهض بفعل الاكتشافات العلمية وما يزال، وصولاً إلى صيرورة التكنولوجيا عاملاً أساسياً من عوامل الإنتاج المعاصر. بعد هذا ألا يكون استبعاد تأثير العامل الإيديولوجي على عملية الإنتاج من قبيل المبالغة في تقدير العامل الاقتصادي الذي هو العامل المحدد في نهاية المطاف؟ أم أن إعفاء الاجتهادات الإسلامية السائدة، أي صاحبة السلطة، وهي دائماً صاحبة السلطة، من المسؤولية، هو موقف تكتيكي يراعي حالة النهوض الأصولية الإسلامية والمسيحية، موقف مبرر في معارج السياسة ومتاهاتها، وغير مقبول أبداً في صرامة القوانين العلمية، إلى أن تتقوض هذه الصرامة وتخضع لعملية نفي علمي جديد؟

الملاحظة الأخيرة: حتى لو كان من الممكن، في ظل النظام الرأسمالي العالمي، بل في ظل نسخته الإمبريالية الراهنة، تحقيق نوع من الاستقلال عن الرأسمال الجشع الطامع في نهب ثروات العالم، فقد أثبتت تجربة الاشتراكية المحققة أن حل التناقضات التي ولدها النظام الرأسمالي حلاً جذرياً لا يتم بالقفز فوق إنجازات الرأسمالية، وليس أقلها الديمقراطية وتحرير العقل وقوى الإنتاج، ولا بالتعامل مع الرأسمالية على أساس كونها مما قبل التاريخ. كما أثبتت التجربة ذاتها أن الاشتراكية هي مآل حل التناقضات الرأسمالية حلاً جذرياً بدينامية الرأسمالية ذاتها، أي بدينامية داخلية لا يكون دور الطبقة العاملة فيها سوى حافز ومعجل، بمعزل عن موقعها في السلطة أم في

المعارضة، بمعنى أن البرامج الاقتصادية التي على الطبقة العاملة أن تقترحها ينبغي أن تحافظ على جوهرها حتى لو كانت هي صاحبة السلطة السياسية، وإلا تصبح تجربتها مهددة بمغبة إعادة الدولة الحديثة، كما حصل في تجارب البلدان الاشتراكية السابقة، إلى مرحلة الدولة الدينية الإيديولوجية التي تتميز بتدخل البنية الفوقية تدخلاً تعسفياً في دينامية الصراع بين القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج. وهو ما ثبت فشله في تجربة العالم العربي الإسلامي منذ الراشدين حتى اليوم وفي التجربة الاشتراكية المحققة في ملكية الدولة لوسائل الإنتاج أو في التسيير الذاتي الجزائري أو اليوغسلافي.

هل هذه دعوة لتعزيز النظام الرأسمالي؟ بل إنها دعوة لقيامه في العالم العربي بهدف تحويله. إذ كيف يمكن أن تناضل حركة تقدمية من أجل تحويل نظام غير موجود بغير القفز فوقه نحو مجهول استباقي لا يجد أساساً له في بنية التناقضات الراهنة أو نحو ماضٍ مستحيل يتنافى مع منطق التاريخ. وإذا كانت الوحدة العربية هي السبيل إلى التحرر، ولكن بقيادة غير قيادة البرجوازية الراهنة، وإذا كانت دول الخليج الغنية أوفر حظاً في تحقيق استقلالها الاقتصادي فهل يمكن أن يتم ذلك في غياب الدولة الحديثة، الدولة المدنية؟ وكيف يمكن للقوى التي تملك الثروة أن تمتلك السلطة بغير انقلاب فعلي في معادلة المالكين الحالية؟ على أن ذلك لا يعني الاستسلام لدينامية الرأسمالية العالمية التي تحول دون قيام الوحدة العربية ودون قيام الدولة الاشتراكية، ولكنها، في اختيارها هذا الموقف المتصدي لمطالب العالم الثالث المشروعة، لم تنطلق فحسب من ديناميتها التوسعية، بل من الخشية على وجودها من خطر خارجي هو، في نظرها، خطر من خارج تاريخها، وهي ليست مضطرة للاقتناع بأن هذا الخطر الخارجي

الذي يهددها، أي الاشتراكية، هو مآل البشرية ومستقبلها، وليس من صميم منطقها الاعتقاد بأن على البشرية أن تختار لا بين الرأسمالية والاشتراكية بل بين البربرية والاشتراكية.

نقول ذلك في ظل استبعاد أفق الانتقال إلى الاشتراكية في الأمد الراهن، أو على الأقل في ظل سقوط الفهم الشكلي للمقولة المتعلقة بعصر الانتقال إلى الاشتراكية، وفي ظل ترقب تجربة البريسترويكا، التي إذا ما فشلت، ستكون مهام التحرر والاستقلال أكثر صعوبة، وإذا ما نجحت، ستكون آفاق النضال ضد نظام الاستغلال الرأسمالي العالمي أكثر رحابة وأكثر وضوحاً.

فهل يمكن لحركة التحرر العربي، لحركة التغيير والتقدم والتطوير، أن تجرد خصمها السياسي، البرجوازيات العربية الراهنة والنظام الرأسمالي العالمي الحالي من سلاح يستخدمه هذان الطرفان ويستعيرانه من أصول فاشية، أي من تصوير الخصم على أنه خصم خارجي على الدوام؟

هل يمكن لحركة التقدم العربية أن تحشر خصمها السياسي والطبقي في زاوية تناقضاته التي هي تناقضات بنيوية داخلية أولاً وليس آخراً؟ وأن تتحول إلى جزء عضوي من نظام سياسي رأسمالي أو ما قبل رأسمالي هي فيه في موقع المعارضة لا في موقع الغريب والدخيل والمستورد؟

هل يمكن لها أن تفعل ذلك دون أن تستبعد طفرات التاريخ وقفزاته الثورية المفاجئة؟

الجذور السياسية
لأزمة الحداثة في الشعر العربي

ننطلق في بحثنا من الاعتقاد بوجود الأزمة. الأدلة على ذلك كثيرة. منها اعتراف أدونيس بالتأثير الذي مارسه على جيل من الشعراء، حيث تحوّل التأثير على بعضهم إلى «نمطية، وكل نمطية مرض، لكنه مرض الناقل لا مرض المبدع»[1].

ومنها صرخة محمود درويش «أنقذونا من هذا الشعر»[2]، التي يقول فيها: «إن ما نقرأه منذ سنين، بتدفقه الكمّي، ليس شعراً، إلى حد يجعل واحداً مثلي متورطاً في الشعر منذ ربع قرن، مضطراً لإعلان ضيقه بالشعر، وأكثر من ذلك، يمقته، يزدريه ولا يفهمه... إن العقاب الذي نتعرّض له يومياً، من جراء هذا اللعب الطائش بالشعر، يدفعنا أحياناً إلى قبول التهمة الموجهة إلى الشعر العربي الحديث».

ومنها حالة الركود التي أصابت سوق النشر، فبعد أن كان إصدار دواوين الشعر يشكّل نوعاً من السبق والإنجاز من جانب دور

(١) أدونيس: «فاتحة لنهايات القرن»، دار العودة، ١٩٨٠، ص ص ٢٥٣ ـ ٢٥٤.

(٢) محمود درويش: مجلة «الكرمل»، عدد ٦/ ١٩٨٢، وأعيد نشر المقالة في جريدة «السفير» البيروتية بتاريخ ٢٣/ ٥/ ١٩٨٢.

النشر[١]، أصبحت كلفة الإصدارات الشعرية تقع على عاتق الشعراء أنفسهم.

ومنها عزوف الشعراء أو بعضهم عن إلقاء الشعر، كما كانت العادة، في الأمسيات والقاعات، وتقلّص عدد رواد هذه الأمسيات، وعدد القراء الذين يتابعون الإطلاع على ما ينشر في الصحف اليومية والدوريات من كتابات تحت اسم «شعر» أو «قصائد».

ـ لماذا هذه الأزمة؟

يعود ذلك، برأي بعض الغربيين، إلى نشوء الطباعة التي ضاءلت داخل الشعر من حجم الغناء والنشيد، فانطوى الشعر على ذاته في ظل تنافس حاد مع وسائل إعلام ناهضة ومتطورة بوتائر سريعة. كما يحاولون، من زاوية النظر ذاتها، أن يربطوا بين تغير وظيفة الشعر وتغير وسائل الثقافة وأدواتها. يقول جورج مونان: «إن الشعر الذي كان يُحدث لذة فنية مباشرة، لم يعد كذلك، بل أصبح جزءاً من ثقافة وتحوّلت لذته إلى لذة ثقافية»[٢]

ويعود برأي أدونيس إلى طبيعة الفن والإبداع عموماً، وإلى اتساع الهوة موضوعياً بين ثقافة المبدعين ومستوى المتلقين[٣] الأمر الذي أدى إلى تناقض بين الثقافة الناشئة والسلوك السائد في الحياة العربية، ويقترح لحل هذا التناقض الأخذ بقول لينين الداعي إلى ضرورة رفع مستوى التعليم والثقافة[٤]، ويطالب القارىء بأن «يرفع ويتعمّق

---

(١) بعض دوادوين نزار قباني صدرت بطبعتها الخامسة والثلاثين، وكذلك هي الحال، وإن بنسبة أقل، مع نتاج محمود درويش وأدونيس.

(٢) جورج مونان: «الشعر والمجتمع»، بالفرنسية L.U.F، ١٩٦٢، ص ١٠٠.

(٣) يمكن العودة إلى كتاب أدونيس «زمن الشعر»، وفيه تفصيل لسجال دار في الستينات والسبعينات حول غموض الشعر وعلاقته بالجمهور.

(٤) نقلاً عن: أدونيس: «زمن الشعر»، دار العودة، ١٩٧٢، ص ١٥٢.

ويبحث»[١]. وفي معرض تبريره لذلك يقول أدونيس: إن الفن، في أوضاع شعبنا العربي الراهن، هو شعب يرزح بأكثريته الساحقة تحت نير الأمية عدا ما يرزح تحته من نير الاستعمار والرجعية والظلامية»[٢].

الربط بين مسألة التلقّي وصعوبته من جهة وبين غموض الشعر وتدني المستوى الثقافي لدى الجمهور من جهة ثانية لم يكن، من جانب أدونيس، سوى التعبير الإيديولوجي عن أزمة سياسية عميقة الجذور، تجلّت، على الصعيد الفنّي، في دخول الشعر في غربة عن جمهوره، لكنها كانت تتجلّى على صُعد أخرى ثقافية وسياسية واجتماعية، انطلاقاً من مقارنات كان يقيمها المثقفون بين نمطين حضاريين: الشرق والغرب، بل بين نمطي الحداثة في العالم العربي وأوروبا[٣].

لقد طُرحت الحداثة في سياق ثنائية مغلوطة: الحداثة ـ الأصالة، وهي جزء من قائمة ثنائيات مغلوطة لها، في التاريخ، ما يفسّرها، وهي تنتمي جميعاً كما تدل التسميات التي أطلقت عليها: (الأصالة ـ المعاصرة، التراث ـ المعاصرة، التراث ـ الحداثة) تنتمي إلى الإشكالية النهضوية التي طرتها قضية النهضة العربية منذ بداية القرن التاسع عشر، والتي صاغها السؤال التالي: لماذا تأخرنا وتقدم غيرنا؟ وبالتالي ما هو سبيلنا إلى النهوض؟[٤].

(١) م. ن، ص ١٥٦.
(٢) م. ن، ص ١٦٣.
(٣) يقول أدونيس: «إنه استلهم في ما كتبه الدراسات عن الحداثة في الشعر الأوروبي»، م .ن، ص ٨.
(٤) أنظر: «التراث، وتحديات العصر في الوطن العربي»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ٢.

ظل هذا السؤال يجرجر نفسه من غير إجابة مقنعة منذ أول حركة إصلاح ديني في المشرق العربي، الحركة الوهابية التي قامت قبيل غزوة بونابرت لمصر، والحركات التي تلتها: المهدية والسنوسيسة والكاشانية، مروراً بالبرامج التي طرحها مصلحون متنوعون في انتماءاتهم الفكرية والثقافية من أمثال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده والكواكبي وعلي عبد الرزاق (أصول ثقافية ودينية) وقاسم أمين وفرح أنطون وشبلي الشميل وغيرهم ممن أتاحت لهم الظروف الإطلاع على الثقافة الغربية، والأحزاب والحركات السياسية والقومية واليسارية والإسلامية التي نشأت بعد الحرب العالمية الأولى ونمت وتطورت بعد الحرب العالمية الثانية.

النسخة الأخيرة من الحداثة الشعرية التي تعنينا نشأت في الخمسينات في غمرة صراعات سياسية ألهبت الشرق العربي في أعقاب نكبة فلسطين وانعكاسات ذلك على الأوضاع في كل بلد من بلدان الوطن العربي[1]. وقد تجلّى ذلك في صراعات عنيفة أخذت أشكالها الإيديولوجية، المتنوعة، وكان الشعر إحدى ساحات الصراع، لا سيما وأن هذا الفن الأدبي ارتبط تاريخه الحديث ارتباطاً وثيقاً بتطور الصراع السياسي في المنطقة[2].

«صدمة الحداثة». هذا هو العنوان الذي اختاره أدونيس لكتابه الثالث من «الثابت والمتحول»[3]. يلفت النظر في العنوانين الأصلي

---

(١) انقلابات سوريا العسكرية بين ٤٩ ـ ٥١، الانقلاب في العراق ١٩٥٨، الناصرية ١٩٥٢، الحرب الأهلية في لبنان ١٩٥٨.

(٢) راجع: «الشعر والصراع الإيديولوجي»، محمد علي مقلد، دار الآداب، بيروت ١٩٦٦.

(٣) أدونيس: «الثابت والمتحوّل»، دراسة في ثلاثة أجزاء، دار العودة، بيروت ١٩٧٤، ط ١.

والفرعي أن أدونيس استخلص من دراسة تاريخ الفكر العربي أن الثابت من الفكر ظلّ سائداً ومهيمناً على تاريخنا، ولهذا رأى أن «نهضتنا لم تكن نهضة لأنها فهمت علاقة الحاضر بالماضي في الأدب، على غرار العلاقة فيما بينهما، على الصعيد الديني... أي أن ماضي الدين ليس ماضياً دينياً إلا بقدر ما يكون حاضراً في الحاضر... وانتهت بتنظير الشعر وربط الشعر بالقيم الدينية الأخلاقية...»[1].

أما الصدمة فهي، من جملة ما تعنيه، أن بزوغ العصر الحديث في العالم العربي قد تم في ظل أزمة العلاقة بالغرب، وأن الاحتكاك بالحضارة الغربية يؤكد استغراب ما حصل، لأن ما حصل لم يكن متوقعاً فأحدث عند حصوله صدمة أسماها أدونيس صدمة الحداثة.

لماذا كانت الحداثة صدمة؟ سؤال يحيلنا إلى معنى الحداثة والمعاصرة، في منشئها أولاً، ثم إلى ظروف ولادتها في بلادنا ثانياً.

الحضارة الحديثة، في الاقتصاد والسياسة والثقافة والفن، أدباً ورسماً وموسيقى ونحتاً، وعادات وتقاليد، كلها ذات منشأ غربي. هذا ما قرره التاريخ رغماً عنا، يوم خرج العرب من التاريخ[2] وقضوا مرحلة الكمون في سبات من الانحطاط والحكم العثماني، حتى قرعت طبول الحرب، ودوت مدافع نابليون في أسماعنا، واستيقظنا مذعورين، ولا نزال حتى اللحظة نعيش الوهلة وكأنها الوهلة الأولى. ألسنا نكرر اليوم مفردات الأمس حول الغزو الثقافي والحضاري، ونمضي في مواجهة الغزو هذا بعدة بدوية في قيمها ورباط خيلها، عدة

(١) م. ن، ص ١٢.

(٢) أنظر كتاب د. فوزي منصور: «خروج العرب من التاريخ»، دار الفارابي، بيروت ١٩٩١، وفيه يفسّر الظروف التاريخية التي حالت دون قيام الرأسمالية في الشرق العربي بدل قيامها في الغرب.

التشرنق على الذات طوائف ومذاهب وبطوناً وأفخاذاً؟!

الغرب بنى حضارته على ثروة شكّلت مفصلاً أساسياً في التاريخ ووضعت حداً لا لبس فيه يميز بين ما قبل الثورة وما بعدها، ونشأت نتيجة هذه الثورة حداثة لا تزال تتناسل في حداثات وتتطور، حتى نكاد لا نعرف أية علاقة تربط جيلها الأخير بجيلها الأول، جيل الإلكترونيات بجيل فيزياء نيوتن، السينما الحديثة بفن التصوير الفوتوغرافي القائم على اللونين الأسود والأبيض. إنها حضارة تتوالد من بعضها في نسخ متغايرة متباعدة إلا أنها من جينات واحدة، يمكن لعلماء الأنساب العلمية والأدبية والفنية أن يتعقّبوا بسهولة آثار الوراثة فيها من جيل إلى جيل ومن نسخة إلى نسخة.

والغرب بنى حضارته بتفاعل عوامل داخلية، واستفاق من نوم قرونه الوسطى في صورة طبيعية، دون أي تدخل أو استفزاز خارجي. استيقظ بعد أن شبع من نومه، لم يوقظه أحد، بعد أن اكتملت مفاعيل خمائره الداخلية، وتولّدت من كيمياء العناصر الثقافية التي تراكمت فيه من الداخل، أو التي استعارها أو استلهمها من الخارج، الخارج العربي خاصة، النتائج التي آلت إليها عملية التطور الكمي والتراكم التاريخي، وأحال كل ذلك إلى حالة نوعية، اسمها الثورة الفرنسية في السياسة، والرأسمالية في الاقتصاد.

مع الثورة الفرنسية وقيام الرأسمالية لم يبقَ شيء على حاله. انقلاب كامل على الماضي. لكنه انقلاب على ماضٍ بائس: جهل وظلم وفقر وقلّة. وأقنع الغرب نفسه أنه يستعيد أمجاداً لكنها استعادة مستحيلة لو عاد أرسطو بعقله مع عائلته اليونانية العلمية والثقافية والفنية. وهي استعادة منطقية معقولة لو جعلت الحضارات القديمة أساساً صالحاً ليبني عليه، مادة أولى يهضمها عقل جديد ويصنع منها سلعة، كما يصنع النجار من الخشب كرسياً. هكذا تماماً فعلت حضارة الغرب، لم تلغِ الخشب، بل حوّلته. هكذا تماماً بتنا نرى جديد الاكتشاف

البشري القديم في الأبراج والطائرات والدبابات والتحصينات وناطحات السحاب. لم تلغِ حضارة الغرب قديمها بل استفادت منه فشيّدت عمارتها الجديدة على جسد تاريخها، لم تقتل قديمها بل رشّت عليه، كما الساحر، فأحالته أبخرة وأحلاماً وربما كوابيس.

والغرب رأى ما قبل الأبخرة والأحلام والكوابيس عالماً كلاسيكياً. لم يشطب هذا الماقبل، بل وضع نقطة وعاد إلى أول السطر. صاغ مقطعاً جديداً، وضع إضافة، فكك مفردات المقطع الأول وأعاد صنعها. أما هكذا يفعل الشعراء؟! الغرب كان، بهذا المعنى، شاعراً من الطراز الأول، وأعاد صياغة العالم والرؤى بخياله الخلاّق، وبنى على كل بيت شعري قديم قصيدة، ومن كل قصيدة قديمة ملحمة. والغرب قال: كل ما فات فات وكل ما هو آتٍ آت. شرّع الأبواب على المستقبل، لكنه بنى لكل عبقري قديم تمثالاً وأسّس باسمه مدرسة ومركزاً للبحث العلمي، وفي محراب عقله القديم صلّى بإيمان راسخ بالعقل لا يوازيه إيمان. ولأنه فعل ذلك أبدع، لم يوصد الباب على مسرح راسين وشكسبير، لكنه افتتح حقلاً جديداً من الكتابة، فقامت الرومنطيقية كتعبير سياسي عن وجع العصر، في الشعر كما في سائر الفنون، وخرجت الرواية إلى النور بمثابة ملحمة للبرجوازية حسب تعبير لوكاتش، وتناسلت من هذه وتلك أشكال من الإبداع لا نعرف مآلها.

هذه هي الكلاسيكية إذن بالمصطلح الغربي: مرحلة من التاريخ الأدبي قامت على الاحترام الصارم لقواعد ومبادىء وقوانين (الوحدات الثلاث في المسرح الغربي، الزمان والمكان والعمل، أو وحدة البيت الشعري عند العرب، وحدة القافية، وهي قيم الثبات والشكل إذا طبقنا ذلك على تاريخ الأدب العربي).

أما نقيض الكلاسيكية فهو الترجمة الأدبية لشعار الحرية الذي حوّل الكتابة من سطوة الجماعة وقيمها الواحدة الثابتة إلى التمرّد الفردي

وتمايزه وتعدّده وابتكاراته وشذوذه وخروجه على القواعد إلى حد الهلوسة. كانت الرومنطيقية بداية هذا التمرّد وتلتها موجات أخرى من الحداثة امتدت من الرمزية إلى السوريالية وصولاً إلى قصيدة البياض.

ـ أين نهضتنا نحن من هذه النهضة الغربية؟

لقد نهضنا، والنهضة لغة نقيض القعود، أو استيقظنا، واليقظة لغة نقيض النوم، نهضنا مذعورين، لم نكن قد شبعنا بعد من نومنا، أيقظَنا ضجيجٌ خارجي، أي أن بنية مجتمعاتنا لم تكن مهيأة بعد لهذه الصحوة، لم تكن عواملها الداخلية ناضجة بعد لهذه النقلة النوعية في حالة الجسد العربي، أي في بنيته التحتية الاقتصادية، ولا في حالته العصبية والذهنية، أي في بنيته الفوقية الثقافية والسياسية. نهضنا مذعورين ولا نزال على هذا الذعر ننتقل من صدمة إلى أخرى قبل أن نستوعب سابقتها؛ فلم يمضِ وقت طويل على مدافع **نابليون** حتى جاء الاستعمار في صورته الأولى، ثم تلته صور جديدة قد لا تكون آخرها حربُ الخليج ولا السلام القادم.

بيد أن النوم العميق الذي ينوء على صدرنا يجعل هذه الصدمات مجرّد إزعاج مؤقت فنعود إلى نومنا حالما يزول أثر الصدمة، أي نعود إلى حالة الاسترخاء الجسدي والتوتر العصبي، وهو التناقض الذي يحكم مسيرة نهضتنا من قرنين من الزمن، والذي يصوغ لنا الإشكاليات في صورها المغلوطة فنختبرها على صورتها الأولى.

التحدي الغربي هو التحدي الرأسمالي الذي شكّل ثورة في عالم الإنتاج المادي والثقافي في آن، وانتقل بمجتمعات الغرب من الحرفة والمعمل إلى المصنع وعالم الروبوت والإلكترونيات والعقول الآلية التي لا تسيّر المصانع فحسب، بل هي تلعب الشطرنج وتنظم الشعر.

أين نحن من هذا التحدي؟ لا يزال العرب يعيشون عصر الاقتصاد الريعي، يكتفون بما تنتجه الطبيعة ويحولونه إلى كنوز ينفقونها على الترف والفسق ويبدّدونه، كما يبدّد نهر **محمد الماغوط** على الغرغرة

وغسل الموتى، وبالتالي فإن هذه الرساميل العملاقة لا تبني رأسمالية، بالمعنى الاقتصادي للكلمة، لأن الرأسمالية تقوم على تراكم الربح الناجم عن التوظيف والاستثمار، بينما يكتفي العرب من الرساميل بتهريبها من حقول الإنتاج، أو هم يقدمونها هدية للغرب القادر على توظيفها واستثمارها، تماماً كما يصدّرون عقولهم وطاقاتهم البشرية أو يبدّدونها ويهدرونها قتلاً وسجناً ونفياً.

والتحدي الغربي هو الثورة الديمقراطية التي ولدت مع شعارات الحرية والإخاء والمساواة، والتي انتقلت جيلاً من المساومات بين الفئات والطبقات، بين رأس المال والعمل، إلى جيل، لترسي أسساً من الاعتراف بالآخر وتناوب السلطة وترسيخ وحدة الشعب وبناء الدولة الحديثة وحماية حقوق الإنسان وغير ذلك مما تدّعيه حضارة الغرب.

أما نحن فما زلنا ننقب في ثنايا حضارة الغرب عن مثالبها، وهي كثيرة، نتحدث عن زيف ديمقراطيتها، وكذب عدالتها، وهدر حقوق الإنسان فيها، وعلى الكرة الأرضية بسببها، وكله صحيح، لنحول كل ذلك إلى ذريعة للهروب من مجابهة التحدي المطروح علينا: هل ندخل إلى العصر أم نبقى خارج التاريخ؟! وها نحن نمعن في الهروب، نؤيد علاقات الوراثة في السلطة، ننكر وجود الآخر، نفتت شعوبنا، نفكك الدول ولا نبنيها، نعبث بحقوق الإنسان ولا نحميها... ترتكب ذلك، دون أن يرف لها جفن، سلطاتٌ سياسية قادمة إلينا بإرهابها من ظلمات القرون الوسطى.

الحداثة إذن بنية متكاملة في السياسة والاقتصاد قبل أن تكون في الثقافة والإبداع، هذا لكي تغدو الحداثة الثقافية إفرازاً طبيعياً لتطور اجتماعي متكامل، إذ ذاك تكون **الحداثة هي الأصالة بعينها**، وإلا فمن الطبيعي أن تتحوّل الحداثة إلى عدو للأصالة ونقيض لها، وأن تُصاغ الإشكاليات المغلوطة على صورة ثنائيات هي كالمتاهة، دخلنا فيها مع

بداية القرن الماضي ولما نخرج بعد. وما من سبيل للخروج منها إلا بإعادة صياغة هذه الإشكاليات صياغة صحيحة لأن الإشكالية المغلوطة لا بد أن تنتج إجابة مغلوطة، فيكرّر السبب النتيجة والنتيجة السبب ويدخل عقلنا في دوامة الخيار المغلوط بين حداثة هي، بنظر البعض، بمثابة العمالة أو جاهلية القرن العشرين، وأصالة هي في نظر آخرين مرادف للتخلف والتحجر وظلام القرون الوسطى.

معضلة الحداثة في بلادنا لا في كونها منافية للأصالة نقيضة لها وعدوة، بل في كونها حداثة غير أصيلة. من «جماعة أبولو» إلى مجلة «شعر» بدت الحداثة عدواناً على تراثنا، وانتهاكاً لنمو طبيعي، أدانت أحمد شوقي وعبقريته وأعدمت نزار قباني وسعيد عقل.

غير أن الشعر العربي قاوم بإرثه الغني وبعث من صلبه بدر شاكر السياب مؤسس الحداثة من غير منازع، ثم ما لبث عقد الحداثة الأصيل هذا أن انفرط إلى حداثات بعضها يتناسل من تاريخ حقيقي وبعضها سقط فجأة من غير تاريخ.

يوسف الخال هو من ارتكب الخطيئة، خطيئة تدشين الحملة في انتهاك قيم تاريخنا الشعري، وكان ذلك لأسباب سياسية صافية. لقد رأى يوسف الخال أن المشهد الحضاري في أمتنا معيب ومخجل وأن بنى السياسة رابضة على كهنوت التحالف، ولم يكن يملك من عدة التغيير والتطوير والثورة إلا اللغة، فطرح برنامجه الثوري لغوياً، ووضع ثنائيته المغلوطة، هي الأخرى أيضاً، بين الفصحى والعامية، واستحضر لنا قيماً من الشعر أسس لها إدغار ألن بو ومعجبوه، وأثرى المكتبة العربية بترجمات لشعراء غربيين وامتلأت بها صفحات مجلة «شعر»، وقدمها للشعراء العرب بديلاً ثورياً عن مرجعيات إبداعية عربية قاصرة، في نظره، عن القيام بأعباء الثورة والنهضة المأمولتين.

وراء هذه المنهجية التغييرية في فكر يوسف الخال نزعة لبنانية أو لبنانوية شكلت طرف ثنائية سياسية مغلوطة جعلت من اللبنانية نقيضاً

للعروبة، وبالتحديد للحركة القومية العربية الصاعدة يومذاك بقيادة جمال عبد الناصر، وهي حركة كانت تصعب مواجهتها بالسياسة فاختار معارضوها حلبة الشعر وخاضوا ضدها معركة صاخبة، وتولّت مجلة «الآداب» عبء الجبهة المقابلة المناصرة للحركة القومية.

طروحات يوسف الخال لم تتجاوز إطار النظرية الشعرية، ظاهرياً، إلا أنها، في حقيقتها، ذات أصول سياسية استخدمت لغة الشعر والنقض لتخوض معركتها على الجبهة التي ترى نفسها عليها قوية، عاونه في ذلك عدد من الشعراء تحلّقوا حول مجلة «شعر»، وشكلوا حسب تعبير كال خير بك، جوقة المعترضين على مشروع الوحدة القومية العربية، وكانوا في معظمهم من الحزب السوري القومي الاجتماعي، وكان معارضاً في حينه للحركة الناصرية وبديله وحدة بلاد الشام، فضلاً عن شيوعيين معارضين أيضاً للمشروع الناصري، وبديلهم اشتراكية أممية، أو بالأصح اتحاد من نمط مختلف يقوم على الديمقراطية[١].

أدونيس استكمل مهمة يوسف الخال بعدّة فكرية ونقدية وشعرية أكثر تماسكاً، انطلاقاً من ذات الأسباب السياسية، الكامنة في اللاوعي الجمعي «لجوقة» مجلة «شعر» وراح يطل على النظريات النقدية الغربية من الألسنية والسوريالية والبنيوية، وهي نظريات تُفرط في تركيزها على الطابع الفردي للإبداع، وعلى التنافر والغرابة والبحث والجديد والحرية في مواجهة السلفية الإبداعية والنموذجية والشكلية والتجزيئية والتكرار والغنائية[٢].

يقول أدونيس في كتابه «زمن الشعر»: «إن تحرُّر الشاعر العربي

---

(١) راجع كتاب كمال خير بك: «حركة الحداثة في الشعر العربي المعاصر»، بالفرنسية.

(٢) راجع كتاب أدونيس: «زمن الشعر»، دار العودة، طبعة أولى، ١٩٧٢.

الجديد من قيم الثبات في الشعر واللغة يستلزم أيضاً تحرره من قيم الثقافة العربية كلها، ولعل هذا الثابت في الشعر واللغة عائد إلى طبيعة هذه الثقافة بالذات».

ويضيف: «الثقافة العربية، في جوهرها، ثقافة دينية ذات طابع مدني، أي أنها نشأت في أحضان الدين وتحت راية الدولة التي تحميه وتحكم باسمه... وبما أن هذه الثقافة دينية، فهي لذلك ثقافة غير شخصية، أي أنها لا ترتكز على تجربة شخصية... إنها طاعة لا حرية وتلقّن لا اكتشاف... والثقافة العربية عالم مغلق لا معنى فيه للزمان. فالعربي، من الناحية الحياتية يتطور في حركة لا نهاية لها، في حين أنه مرتبط، من الناحية الثقافية، بقيم ثابتة تعتبر صالحة لكل زمان ومكان»[(١)].

التغيير الذي طرحه أدونيس ينطلق من تهديم هذا الماضي ويصل إلى بناء عالم جديد لا تتوفّر عناصره في ثقافتنا بل في ثقافة الغرب، الفلسفية والشعرية ويعبّر عن ذلك في متابعاته الفكرية والنقدية كما في الشعر[(٢)].

ماحياً كل حكمة
هذه ناري
لم تبق آية ــ دمي الآية
هذا بدئي
... الأمة استراحت
في عسلِ الرباب والمحراب
حصّنها الخالق مثل خندق وسدّه

(١) أدونيس، م. ن، ص ٤٨.
(٢) راجع كتابه: «الثابت والمتحول»، ٣ أجزاء، دار العودة.

لا أحد يعرف أين الباب

لا أحد يسأل أين الباب

... ولتولد حراب الوقيعة الأبدية

بيننا حفرة انهدام وصوتي

هذيان المغير يكسر عكاز الأغاني ويقلع الأبجدية

... لم يعد شيء يغني أغنياتي:

سيجيء الراقصون

ويجيء الضوء في ميعاده...

لم يعد غير الجنون

... قادر أن أغيّر: لغم الحضارة ـ هذا هو اسمي

... عدْ إلى كهفك/التواريخ أسراب جراد، هذا التاريخ يسكن في حضن بغي/يجترّ يشهق في جوف أتان/ويشتهي عفن الأرض/ ويمشي في دورة/عد إلى كهفك واخفض عينيك.

.. عائش في الحنين في النار في الثورة في سحر سمّها الخلاق

وطني هذه الشرارة، هذا البرق في ظلمة الزمان الباقي[1].

لا شك أن التحليل الإيديولوجي لهذه المقاطع لا يعني حكماً على قيمتها الفنية، فهي من عيون الشعر العربي الجميل الأصيل، إلا أننا أوردناها لتثبيت منهجية أدونيس في التغيير، إحباطه من أية محاولة من الداخل، اعتقاده بأن تغيير هذا العالم لا يتم إلا باستبداله، على طريقة محمد الماغوط في قوله: «آه لو نتبادل الأوطان كالراقصات في المقهى» واعتقاده أيضاً بأن تخلّفنا راسخة أسسه في الماضي، على

---

(١) أدونيس: «وقت بين الرماد والورد»، دار العودة، ١٩٧٢، من قصيدة «هذا هو اسمي».

طريقة الماغوط في قوله عن أزمة الحرية: أنا، قطعاً لم أكن مربوطاً إلى حبل صرة، بل إلى حبل مشنقة.

ربما لا يغيب عن بال أدونيس أن الثقافة الغربية إنتاج اجتماعي، فهو حين يقارن بين الشعر الغربي والشعر العربي يرى أن الغرب يعيش في مناخ ثلاث ثورات: الثورة الصناعية، الثورة العقلية، الثورة الاشتراكية، وهو على أعتاب ثورة ما بعد الصناعة[1].

إلا أن سطوة الثابت على المتحول في الفكر العربي جعلته يعتقد مثل الكثيرين أن سبيل التغيير هو الغرب، وإذا كان التغيير السياسي والاقتصادي على النمط الغربي مستحيلاً في بلادنا، فالتغيير الممكن والميسور هو في عالم اللغة والشعر. إلا أن خطيئته، هو الآخر، تكمن في عدم الربط بين الثقافة والمجتمع في بلادنا، فراح يستعير قيم الإبداع الغربية دون أن يكون لها مرتكزاتها في بنية مجتمعنا.

إن تحدي الحداثة الذي طرح علينا تحدٍّ عام وشامل، إلا أننا لم نتعامل معه إلا عبر جزئياته، وذلك لأننا لا نزال في لحظة هي بين النوم واليقظة، نأخذ منه السلعة واللغة والموضة ومنهجية البحث ونركب للجسد العربي رأساً ليس رأسه فنزداد فصاماً.

تأثير النظريات النقدية الغربية على الشعر العربي ليس أمراً خافياً على أحد. أدونيس يعترف صراحة بذلك. يقول رولان بارت عن مفردة Mot «كلمة» ما يلي: «العلاقات في اللغة الكلاسيكية هي التي تدفع باللفظة، تمضي بها باتجاه معنى، هو دائماً معنى مُسقط: في القصيدة الحديثة ليست العلاقات سوى مدلول اللفظة. اللفظة هي المسكن»[2]. ويقول أدونيس: «الكلمة، كما ورثناها، لا تعبّر عن كثافة انفعالية أو رؤياوية، بل عن علاقة خارجية. إنها شبه حيادية،

---

(١) أدونيس: «زمن الشعر»، م. س، ص ١٣٤.

(٢) أنظر كتابه: «الكتابة في درجة الصفر».

لأنها مملوءة بدلالة مسبقة تجيئها من الخارج... الفرق الأساسي بين اللغتين القديمة والثورية هو أن المعنى في اللغة القديمة موجود مسبقاً لكنه في اللغة الجديدة ينشأ في الكتابة وبعدها»[١].

أما عن طريقة توزيع الكلام على الصفحة فقد تناول النقد الغربي الصمت والكلام، ورأى **هنري ميشونيك** «أن البياض في الصفحة ليس سوى غياب الكلام...»[٢]، وتحدث آخرون عن الابتكار المتمثّل بتقسيم بيت الشعر إلى كلمات مبعثرة على مساحة الصفحة ومحاطة بالبياض، وصل الأمر **بجان كوهين** إلى اختيار جملة من النثر الصحافي العادي مأخوذة من جريدة يومية وهذا نصها:

«البارحة على الطريق الدولية رقم ٧
انزلقت سيارة
كانت تسير بسرعة مئة كلم في الساعة
في حقل من نبات الدلب
وقتل ركابها الأربعة».

وبعد أن يكتبها مبعثراً كلماتها يقول: «بالتأكيد، ليس هذا شعراً... لكنه ليس نثراً أيضاً»[٣] ثم يأتي ناقدان آخران هما **ديلاس وفيليولي** ويؤكدان أن «هذه الجملة هي بالتأكيد من الشعر»[٤]. ولم يكن ذلك سوى تمهيد نظري لنشوء قصيدة البياض في الشعر العربي.

أدونيس لم يقع شعرياً ضحية هذا اللاتجانس بين النظريات النقدية وبين بنية المجتمعات العربية لأنه كان محصناً بثقافة عربية رفيعة المستوى، وبتكوين أكاديمي فلسفي وأدبي، وباطلاع واسع النطاق

---

(١) **أدونيس**: «زمن الشعر»، ص ٢٠.
(٢) **هنري ميشونيك**: «نقد الإيقاع»، بالفرنسية، ص ٣٠٤.
(٣) **جان كوهين**: «بنية اللغة الشعرية»، بالفرنسية، ص ص ٧٢ ـ ٧٤.
(٤) **ديلاس وفيليولي**: «الألسنية والشعرية» بالفرنسية، ص ص ٧٢ ـ ٧٤.

على كنوز التراث العربي الفكري والشعري والنقدي. وقد كان ذلك منجاة له كشاعر من تحمل تبعات النظريات التي اقتبسها وبشّر بها. تلك كانت حالة مريديه والمتأثرين به من شعراء الجيل التالي.

غير أن المدرسة النقدية الأدونيسية الغربية المنشأ، مضافاً إليها الترجمات الشعرية الفرنسية والإنكليزية والإسبانية وغيرها، شكّلت أساساً لحداثات أخرى خرجت عن عمودية الحداثة التي أسسها بدر شاكر السياب وطورها أدونيس ومن بعده شعراء لبنانيون كثر.

إذن موجة الحداثة الأولى تفرّعت إلى حداثات. ذلك أن قاعدتها الوحيدة هي إلغاء أية قاعدة أو هي كما يحددها أدونيس عملية تقوم على التمرّد وتجاوز الشفوية الخطابية وتجاوز الأنواع الأدبية التقليدية، وتأسيس كتابة جديدة تمتزج فيها كل الأنواع، وتحويل القصيدة إلى شكل مفتوح، وتجاوز الأشكال الشعرية القديمة وتغيير معنى الشعر ذاته[(١)].

وُجِّهت إلى أدونيس تهمة إفساد الشعراء الشبان، لا سيما بعد نشره قصيدتي «مقدمة لتاريخ ملوك الطوائف» و«هذا هو اسمي».. والتأثير عليهم وعلى الشعر في صورة مرضية، فلم ينكر هذا التأثير وقال «لكنه ليس مَرَضاً من جهتي وإنما هو مرض من جهة الذين تأثّروا، وكان تأثّرهم اجتراراً ونقلاً... الخطأ هنا هو أن معظم هؤلاء الشبان تلقفوا لغتي وطريقة كتابتي وكأنها ثمرة يستهلكونها، وبينهم من أخذ يستهلكها بنوع من الغلو والمبالغة وكأنه يريد أن يزايد عليّ، فتجاوز حد صنع النماذج المطابقة إلى صنع «النماذج المضخمة»[(٢)].

يشير عباس بيضون إلى هذه الظاهرة ويذكر أن هناك اتجاهاً نقدياً «يرى في الشعر العربي أصداء للشعر العالمي، فخلف كل شاعر يقف

---

(١) أدونيس: «فاتحة لنهايات القرن»، العودة، ١٩٨٠، ص ٢٤٦.
(٢) م. ن، ص ٢٥٤.

آخر أجنبي هو ملهمه وأصله»، ويضيف بيضون «إن معظم الشعراء الشبان (كُتب النص عام ٧٩) ذوو ثقافة لا تتجاوز معرفة بالشعر العربي والأجنبي المترجم. إن الوسيط العربي هو دليلهم إلى الشعر العالمي. . . لذا تتشابه مناخات القصائد وحتى جهازها التعبيري شبهاً غريباً، مما يؤذن بقصيدة موحدة تتمحور حول شاعر أو أكثر»[١]. ويحيل بيضون السبب في ذلك إلى لا ثقافية القصيدة الحديثة ولا تاريخيتها، وإلى نقصِ التطلّب الثقافي في حركة الحداثة الشعرية[٢].

قد لا نجاري عباس بيضون في هذا التعميم القاسي على حركة الحداثة وهو منها، من جيلها الذي يتحدّث عنه، لكننا بلا شك مع تلك الصرخة التي أطلقها محمود درويش عام ١٩٨٢، وفيها يقول: أنقذونا من هذا الشعر، لأن سيلاً من التفاهات يجتاح حياتنا ولا أحد يجرؤ على إثارة المسألة أو طرح هذا السؤال: هل هذا الذي نقرأه على صفحات الصحف والمجلات من الشعر؟ فعملية الإنتهاك تجاوزت الشعر إلى اللغة، وهل يمكن للذين يجهلون قواعد اللغة أن يفسّروا لنا ماذا يعنون بتفجير اللغة، ويطالب درويش هؤلاء بأن يبقوا على الفاعل مرفوعاً وأن يضعوا الهمزة حيث ينبغي لا أن يرموا بها في الطرقات إلى ال. . . خ[٣].

واللافت للنظر أن عباس بيضون إياه الذي قاد منذ قليل معركة مشابهة، راح يردّ على محمود درويش بقسوة، الأمر الذي يؤكد التباس المفاهيم الشعرية والمعايير الإبداعية عند الشعراء كما عند النقاد.

---

(١) عباس بيضون: مجلة «مواقف»، عدد ٣٤، ص ١١.

(٢) م. ن.

(٣) مقالة في جريدة «السفير» اللبنانية بتاريخ ٢٣/ ٥/ ١٩٨٢.

هذه الحداثة المتفرعة إلى حداثات كسرت إيقاعاً من القيم الراسخة في ذاكرتنا الثقافية، وفرضت على كثيرين من الشعراء إحجامهم عن تلاوة شعرهم أمام الجمهور بذريعة أن شعر الحداثة كُتب ليُقرأ لا ليُتلى.

والحقيقة أن الشعر الذي كان ولا يزال يشكّل أحد حصوننا الفنية تعرض لأزمة علاقته مع هذه الذاكرة التي لا تغيّرها النظريات النقدية، ولا ترضى أن تتعرّض، كما تعرّضت اللغة على أيادي بعض الحداثات إلى تفجير من الداخل. ولئن كانت اللغة عاجزة عن التعبير عن ألمها ومرارتها، فالذاكرة الثقافية الشعبية أو العامة أفصحت عن خيبتها وعزفت عن شعر ينتهك قيم الشعر وهي تطالب شعراء الحداثة الأصيلين، وهم كثر، أن يعيدوا الاعتبار للشعر الحق، شعر العمود الجاهلي أم شعر عمود الحداثة، أم غير ذلك مما ستتفتق عنه العبقريات، فالشعر الحق ليس له عمود، بل هو في كل كتابة مبدعة. في المزامير نقرأه وفي الصوفيات، وفي الدواوين القديمة والحديثة. **كل نص جميل يثير فينا غبطة نسميه شعراً.** الشعر تاريخنا ومجدنا، وهو مثل كل شيء حي، يلفظ الغريب منه، وإن لم يحسن النقد تمييز قمحه من زؤانه، فالشعر وحده، بوسائل دفاعه الذاتية يتقن نحت التماثيل للخالدين منه، وصياغة التاريخ من نصوص الذين صنعوا تاريخه.

ينطلق هذا النص (النصوص) من هم البحث عن أسباب أزمة النهوض العربي، وهي ازمة بدأت منذ أن طرحت الحداثة على العالم العربي اسئلة الدخول في الحضارة الحديثة. ولئن كنا نشارك آخرين في كونها أزمة متعددة الوجوه: سياسية، اقتصادية، ثقافية، إلخ... غير أننا نركز، على الأسباب الفكرية أي على ما نعتبره من الأفكار عائقاً أمام دخول العرب في الحضارة الحديثة، وهذا ما يمكن ان تعتبره الماركسية المبتذلة اول استفزاز لها، لأنها ترى دوماً إلى البنية التحتية بصفتها علة العلل، وترى أن ما قد يعتري الأفكار من ازمات ليس سوى انعكاس لأزمات تعصف في البنية التحتية اساساً.

وهو استفزاز مماثل للفكر الديني الذي لا يرى خللاً في النظرية وإن كنا لن نناقشه في هذه النقطة بالذات، كي لا يتحول السجال الى منحى فقهي، لكننا سنبذل جهدنا للتمييز بين الدين كنص، وبين مستويات متعددة من الوعي الديني، هي كلها بمثابة ايديولوجيات، وكثير منها يرقى، بدوره، إلى وعي مبتذل للدين.